حوار الإسلام والعلمانية في كردستان

دراسة في تلاقي الإسلام والعلمانية

إعداد
عثمان علي

منتدى إقرأ الثقافي
www.iqra.ahlamontada.com

لمزيد من الكتب وفي جميع المجالات

زوروا

منتدى إقرأ الثقافي

الموقع: HTTP://IQRA.AHLAMONTADA.COM/

فيسبوك:

HTTPS://WWW.FACEBOOK.COM/IQRA.AHLAMONTADA/

حوار
الإسلام والعلمانية
في كردستان

بسم الله الرحمن الرحيم

حوار
الإسلام والعلمانية
في كردستان

دراسة في تلاقي
الإسلام والعلمانية

إعداد
عثمان علي

جَمِيعُ الحُقُوقِ مَحْفُوظَةٌ
الطَّبْعَةُ الأُولَى
١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م

شكر وتقدير

كلمة شكر وتقدير

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على رسولنا الكريم وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد...

لقد مّن الله علينا بالانتهاء من إعداد هذه الدراسة فالشكر لله وحده أولاً وأخيراً على نعمه وتوفيقه.

ثم إني أرى من الواجب علي - اعترافاً بالجميل لأهله - أن أتقدم بشكري الجزيل وبالغ تقديري لجميع السادة الذين آزرونا - كل حسب موقعه - في إنجاز هذا الكتاب.

وهناك أكثر من شخص ومؤسسة اخرى تستحق شكرنا وتقديرنا لدعمهم لنا في إعداد هذه الدراسة. وفي مقدمة هؤلاء زوجتي الفاضلة لصبرها معي وتشجيعها لي طيلة فترة الدراسة.

وأقدم وافر شكري وامتناني للأستاذ الدكتور محسن عبدالحميد الذي أتحفنا بتوجيهاته القيمة وتحمله عناء قراءة الدراسة بدقة وإمعان برغم انشغاله الكثير.

وأشعر بالامتنان الكبير للإعلامي والناشط الكردي البارز الأستاذ سرو قادر الذي شجعني على المضي في إعداد الدراسة للمساهمة في الحوار بين علمانيي كردستان والإسلاميين وتفضل مشكوراً بكتابة وريقة أراها برغم إيجازها معبرة تعبيراً دقيقاً عن واقع الإسلاميين والعلمانيين في كردستان ويمتاز طرحه بالجرأة وهو ذو بعد مستقبلي.

و كما أخص بالذكر الأستاذ إسماعيل طه الذي تكرم بكتابة فصل شيق من الكتاب وزوّدنا بالمصادر الكردية من مكتبته الغنية وأعاننا في الترجمة ومفاتحة قسم من الكتاب المساهمين في الدراسة.

كما أثمن دور الأستاذ والباحث المصري رمضان الغنام في القيام بالتصحيح اللغوي اللازم ولإبدائه النصائح والملاحظات القيمة في إعداد الكتاب.

وإن هذا العمل هو نتاج جهد فريق كبير وأخص بالذكر الأستاذ الدكتور هاينر بيلافيلد من ألمانيا والشيخ الدكتور راشد الغنوشي والأستاذ الدكتور توفيق السيف والاستاذ رفيق عبد السلام والاساتذة الاجلاء مسعود عبدالخالق وسلام ناوخوش وكامران بابان زادة ومحمد حريري وعلي سريني الذين كتبوا فصولا شيقة من هذه الدراسة، وما كان لهذا المجهود المتواضع ان يتم لولا دعم الاخوة في معهد الفكر الاسلامي العالمي في واشنطن وبالاخص الاساتذة الافاضل الدكتور جمال البرزنجي و الدكتور احمد توتنجي، جزاهم الله عنا كل الخير.

ونرجو من الله التوفيق لنا ولهم.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

فمن المسلمات التي توصل إليها مؤرخو الحضارات كتوينبي وول ديورانت وشبنجلر وبارتولد وآدم منز وغيرهم من عمالقة الغرب، أن لكل حضارة منطقا داخليا يربط أجزاءها، ويعطيها خصائص تختلف عن خصائص الحضارات الأخرى على الرغم من النسق العام المشترك بينها. لأنها بمجموعها صادرة من جهود إنسانية متسلسلة تتداخل مع بعضها، وتتأثر بما قبلها، وتؤثر فيما بعدها.

وإذا أردنا أن نتعرف على خصائص كل حضارة فعلينا أن نسأل عن موقفها من ثلاث مسائل جوهرية هي (الله، والكون والإنسان) لأنها هي التي تحدد لنا جوهر تلك الحضارة، وكيفية ارتباطها بجزئياتها المتفرعة على أصولها.

وعند الدراسة العميقة للحضارات البشرية، يظهر لنا بدقة أن الحضارات التي سبقت الإسلام أو جاءت بعدها حضارات شركية. لأن عقيدة الشرك هي التي حددت منطقها الداخلي الرابط لأجزائها الظاهرة والخفية.

وسبب ذلك أن الله سبحانه وتعالى أرسل الأنبياء والمرسلين في الأمم والشعوب كلها وكلفهم تبليغ رسالة التوحيد الخالص إليها. غير أن رجال الدين المتحالفين مع مستلبي البشر من أصحاب المال والسلطة شوهوها بأنواع من الشرك الذي سرعان ما عاد إلى المجتمعات مرة أخرى، لأن مصالح أصحاب المال والسلطة لم تكن لتمشي وتثبت إلا من خلال نظام عبودية البشر للبشر.

وقد أكد القرآن الكريم هذه الحقيقة عندما نقل أن رجال الدين الذين طلب منهم الخالق العظيم المحافظة على الدين خانوا الأمانة فلم يلتزموا بالتوجيه الإلهي الحكيم[١].

وعندما ختم الله سبحانه الأنبياء والمرسلين بالرسول الأعظم محمد صلى الله عليه وسلم، وكان تعالى عالما خبيراً بما فعل زيفوا حقائق الوحدانية والمبادئ المتفرعة منها، آلى على نفسه سبحانه حفظ كتابه الأخير إلى البشرية فقال بتأكيدات متلاحقة (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون)[٢] نعم حاول المحرفون والمزيفون عبر التاريخ الإسلامي أن يدخلوا الشرك في عقيدة التوحيد، غير أنهم اخفقوا وانفضح أمرهم وتمحوروا حول أنفسهم، في جزر معزولة هنا وهناك وقد ألف علماء الإسلام مئات الكتب في الرد عليهم وابطال مذاهبهم الشركية.

إذن، خرج الإسلام صافيا مصفى في حديثه عن الخالق العظيم ذاتاً وصفة وأفعلاً، وتصوير الكون تصويراً رائعاً بنظامه الدقيق وجعله قرآنا منظوراً متداخلا مع القرآن المقروء وبتحديد موقع الإنسان الذي جعله خليفة في الأرض، يسخرها ويسخر ما حولها لبناء الحضارة المتوازنة، بما أودع الله فيه من الأنصبة التي منحها إياه من أسمائه الحسنى.

هذا هو الإسلام الذي بنى هذه الحضارة الإسلامية من خلال صفاء عقيدة التوحيد، وتفاصيل كليات الشريعة الشاملة، ونظامه الأخلاقي الذي جعل المسلم يحافظ على إنسانيته في توازن رائع، لا يعلو إلى مرتبة الملائكة، ولا يسفل تحت مستوى الحيوانية.

ثم انه بعد ذلك ترك مساحة واسعة للعقل الإسلامي الإنساني ليجتهد في كيفية التخطيط والبناء والتغيير لرفد حركة الأمة في كل عصر حسب ظروف الزمان والمكان، كي لا تتوقف الحياة ولا تصطدم بنهائية النصوص، وقد لا تكون هنالك نصوص أصلا.

---

١ - المائدة ١٢ ، ١٣ ٤٤ وغير ذلك في سورة عدة .

٢ - سورة الحجر آية ٩ .

وهذا هو تفسير ظهور المذاهب الفقهية المتنوعة المتتابعة، التي أوجدتها عقول عمالقة التشريع واجتهاداتهم المستمرة المنطلقة حيناً، والمتباطئة حيناً آخر حسب حركة الحياة واختلافات التنوع والتضاد في أوضاع الشعوب الإسلامية.

هذه المنظومة الإسلامية المتوازنة المتكاملة الموافقة للفطرة الإنسان وحاجاته المتغيرة المتطلعة لكل جديد، هي التي قبلتها الشعوب والأمم وشاركت في تنوير حركة التقدم الإنساني فيها.

لقد رأت تلك الشعوب والأمم أن الفاتحين الإسلاميين من صحابة رسول الله ومن تربوا على أيديهم من التابعين، كانوا ارحم الفاتحين في تاريخ البشرية، لم يدخلوا مدينة أو قرية فاستباحوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة.

رأتهم يضحون بأرواحهم في سبيل تحرير الإنسان من مستلبيه الطغاة من أكاسرة الفرس وأباطرة الروم، كي يكونوا أحراراً في اختيار دينهم وأنظمة حياتهم ومستقبل كرامتهم الإنسانية. كان من بين تلك الشعوب، شعبنا الكردي النجيب الشجاع الكريم، الذي كان يرزح تحت مطارق طغيان الفرس المجوس يومئذ.

لقد شاء الله سبحانه وتعالى أن يفتح أبواب التوحيد والحضارة والحرية أمامه، عندما توجه (جابان) مع ابنه أو أخيه إلى لقاء رسول الله صلى الله عليه وسلم في المدينة المنورة، فبقى هناك في دورة الإيمان الكبرى بين يدي خاتم الأنبياء والمرسلين، يرى ويسمع بعقله الباحث عن الحق، وقلبه الفطري النظيف، وروحه العاشقه للإيمان بوحدانية خالق الكون ومبدع الوجود.

لقد تضلع (جابان) من الإيمان واليقين وحب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أن أكمل الدورة النبوية القرآنية بجدارة وامتياز.

حينئذ أذن له رسول الله صلى الله عليه وسلم بالرجوع إلى شعبه المظلوم ليخرجهم من ظلمات الشرك المجوسي إلى نور التوحيد الإلهي، يعمل جندياً مجهولا. هدى الله تعالى على يديه الكريمتين كثيراً من طلاب الحق والكادحين المسحوقين تحت الظلم والطغيان الكسروي.

وهكذا دخل الشعب الكردي الإسلام تدريجياً وذاق حلاوة التوحيد الخالص، والإيمان بكل ما جاء به الدين الجديد، وانتشر نوره بين جنبات جبال كردستان الشامخة، فبنيت المساجد والحجرات العلمية والمؤسسات الثقافية، وظهر العلماء البارزون، والأولياء الصادقون، والنبلاء الباذلون، والشعراء والفنانون المبدعون، والمتكلمون الواعون والفلاسفة المتعمقون الفطاحل. بل إنه ظهرت عوائل كردية، كابرا عن كابر، يتخصص أفرادها في علم معين، أو مجموعة علوم، هؤلاء الذين أشاد بهم ياقوت الحموي في معجم البلدان عندما تكلم عن (شهرزور) وما لاحظ فيها من دور العلم. فضلاً على أنهم اشتركوا بقوة في جهاد أعداء الأمة، ابتداء من الكتيبة الكردية المؤقتة المدربة القوية التي كانت ضمن جيش (رستم) في القادسية، والتي انحازت في الوقت المناسب إلى اخوانه المجاهدين في جيش سعد بن أبي وقاص، وصنعت الانتصار معهم على جيش فارس[١]. إلى جيش بطل الإسلام الخالد صلاح الدين الأيوبي واسرته المجاهدة، الذين صنعوا الانتصار التاريخي الهائل على الجيوش الصليبية المعتدية، في فلسطين.

والقائمة طويلة في كل مناحي الحياة الحضارية الإسلامية. لو كان هذا الشعب يجبر ويقهر على الدخول في الإسلام في حروب لا توجد إلا في افتراءات عدد من ملاحدة الكرد الذين يريدون اليوم أن يلصقوا بالإسلام كل نقيصة أو يتأسفون على أن صحابة رسول الله وعلى رأسهم (جابان) أخرجوا الشعب الكردي من نجاسات المجوسية وعبودية الطغيان الفارسي إلى نور الإسلام والأخوة الإيمانية.

إن الشعب الكردي اليوم يحتقر هذه الأفكار المفترية، لأنه شعب مسلم كريم، أدى واجبه الحضاري الإسلامي كاملا في ولايات شبه مستقلة ضمن دولة الخلافة الإسلامية التي جمعت الشعوب الإسلامية في أخوة رائعة على صعيد المجتمع الإسلامي الكبير.

ولم يصب الكرد بمصائب تاريخية فاجرة إلا على يد القومية الشوفينية التركية المتجسدة في الإتحاد والترقي الماسوني ثم في ظل العلمانية الإلحادية الشوفينية الكمالية التي اضطهدت

---

١ - راجع كتاب (أمجاد الكرد) للمرحوم الدكتور عبد الله مصطفى الهرشمي النقشبندي .

الكرد وسفكت دماء قادتهم الشرفاء المعتزين بإسلامهم وكرودتهم منهم الشيخ عبد السلام البارزاني والشيخ سعيد بيران حينما انكرت عليهم حقوق شعبهم واعزازهم بانتسابهم إلى الشعب الكردي المسلم النجيب. ولم يتخفف الضغط عليهم وعدم الإعتراف بقوميتهم إلا بعد أن جاء حزب العدالة والتنمية، ذو الجذور الإسلامية.

أما في العراق، فالذين هاجموا البارزانيين في الثلاثينيات والأربعينيات الذين شكوا من المظالم التي كانت تقع عليهم وعلى الكرد، كانوا من العلمانيين العسكريين والمدنيين الماسونيين من خريجي خلايا الإتحاد والترقي بتأييد من الإنجليز.

ثم جرى عليهم ما جرى في حكم علمانية عبد الكريم قاسم وحكم علمانية عبد السلام القومي الناصري، وأما المصائب الكبرى فجرت عليهم في عهد حزب البعث العربي الإشتراكي العلماني القومي المتطرف، عندما سحقوا كردستان، بهدم ألوف من قراها، وتشريد أهلها وتهجيرهم، وتغيير ديمغرافية محافظة كركوك الكردية واستعمال الكيميائي في حلبجة ومناطق أخرى والمجازر الجماعية من البارزانيين المهجرين في (قوشتيه) والهجمات الوحشية التي شنوها على الكرد، والتي سموها ظلماً وعدواناً وإساءة للقرآن الكريم، بالأنفال.

إن الكرد لم يظلموا بأيدي الصحابة الكرام كما يدعي الأفاقون من الملاحدة واللادينيين الكرد، ولا في ظل دولة إسلامية حقيقية معروفة، تعمل بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وتنهى عن الفحشاء والمنكر.

ولا قسمت بلادهم إلا بجريمة الدول الصليبية وعلى رأسها بريطانيا وفرنسا. غير أن نسلا حديثاً من الكرد الذين تربى أوائلهم في الحلقات الماسونية في أوائل القرن العشرين في إسطنبول وبعد ذلك في خلايا الأحزاب الشيوعية والعلمانية المقلدين اللادينية والإلحاد الغربي والنظام الاجتماعي الإباحي الحديث، رجالاً ونساءاً، مستغلين تخلف العالم الإسلامي وحكم المستبدين القوميين الشوفينيين من العرب وغير العرب، الذين يشنون اليوم الحملات الظالمة على الإسلام، مقلدين اللادينيين العرب الذين بدورهم كانوا يذهبون ويجلسون تحت أقدام المستشرقين كتلامذة في الدرجة الرابعة كما يقول المفكر المنصف ادوارد سعيد في كتابه (الإستشراق) هؤلاء لا يهاجمون

الإسلاميين وحدهم وإنما الإسلام ذاته، قرآناً وسنة وحضارة، ويلصقون بالصحابة الكرام تهمة فرض الإسلام على الكرد وأن حكوماته الإسلامية هي المسؤولة عن تأخر الكرد وقيام دولتهم، ولم يجيبوا لِمَ لَمْ يمنع الإسلام وحكوماته الأممية القوميات الأخرى بناء دولهم الخاصة.

ويبنون على هذه الفرية أن الشعب الكردي يجب أن يبتعد عن الإسلام لتكون لهم دولة وعبودية كاملة لمراكز الإلحاد والإباحية في الحضارة الغربية. وهم بذلك يريدون أن يحفروا قبراً كبيراً يدفنون فيه تاريخ وجهود حركة أمتهم الحضارية الأربعة عشر قرناً. هذا الظلم الذي لم يرتكبه جيل من أجيال أية أمة من الأمم الأخرى ضد أمته. هؤلاء العلمانيون المتطرفون لا يمكن أن نتفاهم معهم طالما أنهم سائرون في غيهم وبغيهم، كافرون بدينهم منكرون لحضارة أمتهم وجهود علمائهم الذين قدموا نجوماً لامعة في دنيا الحضارة والإسلام والإنسانية إلى العالم أجمع.

إن حوار الشعب الكردي المسلم لا يكون إلا مع العلمانيين العقلاء الواعين في سبيل مصلحة وحدة شعبهم ومستقبله وتقرير مصيره كسائر الشعوب الإسلامية.

نحاور العقلاء مع أننا نكره اسم (العلمانية) ونفضل اسم (المدنية) نفضلها لبناء مجتمع إسلامي مدني يؤمن بعصرنه مستقله ونظام ديمقراطي عادل يتلاءم مع كليات الإسلام ويحفظ الحريات العامة والخاصة ويرفض حكم الأحزاب الشمولية، وفضائح الإنقلابات العسكرية. يكون الحكم فيه شورى وليس جبراً وفرضاً وقهراً، يؤمن بالتبادل السلمي للسلطة عبر انتخابات نزيهة ويفصل بين الدولة والحكومات، ويحترم حقوق الأقليات الدينية، وينفتح على العالم المعاصر، ويأخذ أفضل ما فيه، وبأن الناس متساوون في حقوقهم وواجباتهم، يعملون جميعاً لبناء مستقبل الشعب الكردي المسلم.

قارئي الكريم:

وهذا الكتاب النفيس الذي بين يديك بأبحاثه العلمية الموثقة يعالج كل ما أشرت إليه وما لم أوشر، مفصلا مدللاً، كتبها نخبة فاضلة منصفة مخلصة لتاريخ شعبها الكردي العريق، شاعرين بالمآسي التي واجهها أبناء جلدتهم، حاملين همومها فوق أكتافهم، لم يفقدوا صوابهم، ولم ينكروا تاريخهم ولم يستهزؤا بعلمائهم ولم ينتقصوا من مكانتهم. على رأس هؤلاء النجباء، المؤرخ الأستاذ الدكتور عثمان علي الذي عاش في كندا حوالي ثلاثة عقود لم ينس دينه وقومه، وميز الحق من الباطل والصحيح من الخطأ، ولم يستسلم إلى سقوطهم في المادية والإباحية، بل رجع مستفيداً من مناهجهم العلمية وانجازاتهم الحضارية وتنظيماتهم الاجتماعية لبناء مستقبل شعبه الكردي النبيل.

لعل هذه الأبحاث جميعاً تمهد لحوار متواصل. يقارب بين الأفكار، ويقضي على التطرف بين جميع مثقفي الكرد، الشعب المنكوب الذي يجب أن يتوجه أبناؤه جميعاً لإكمال ما سبق أن أنجزوه في الأمن والأمان والعمران.

أقدر أفكارهم، وأدعوا لهم بالتوفيق في قابل ما يكتبون من الأبحاث الأصيلة في ساحة كردستان الكريمة الغالية.

والله الموفق

أ.د. محسن عبد الحميد أحمد
أستاذ في جامعة بغداد سابقاً
في: ١٧ ربيع الأول ١٤٣٥ هـ
الموافق لـ ٢٠١٤/١/١٨ م

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الذين يتكلمون عن فصل الدين عن السياسة لم يفهموا الدين ولا السياسة.

مهاتما غاندي

منذ بداية القرن العشرين تبحث النخبة الكردية عن عقيدة تؤطر وتوجه مساعيها لخدمة المصالح الكردية. بدأت كوردايه تى (العمل من أجل المصالح الكردية) من قبل النخبة الإسلامية (علماء الدين وشيوخ الطرق الصوفية) في منتصف القرن التاسع عشر. ولكن مع وصول الاتحاد والترقي إلى الحكم (عام ١٩٠٨) في إسطنبول بدأ بعض الكرد من ذوي الفكرالقومي (العلماني) في إسطنبول والسليمانية وبغداد أيضا يعملون لتحقيق الأهداف القومية الكردية. ومن هنا بدأ جدل- لم يحسم حتى الآن - بين الناشطين الكرد من ذوي الاتجاه العلماني والإسلامي حول الأيديولوجية المناسبة لتحقيق المصالح الكردية. اتخذ هذا الجدل خلال القرن العشرين سبلاً وأطراً مختلفة: الصراع الفكري والسياسي والعسكري. ولكن الصراع بين جناحي الحركة الكردية لم يمنع في العديد من المناسبات التعايش السلمي والتلاقح الفكري وحتى التعاون والتنسيق السياسي والعسكري بينهما. وهذا الجدل ما زال جارياً ويتوقع الكاتب أن يشهد العقد المقبل من جانب زيادة كبيرة في حدة الصراع، خاصة الجانب السياسي والفكري" وذلك للنمو الحاصل في قوة التيار الإسلامي الكردي العازم على إعادة دوره القيادي والتاريخي في داخل الحركة الكردية ومن جانب آخر زيادة في التلاقح الفكري وحصول مقاربات بين التيارين داخل الحركة الكردية وظهور ما أسميه كوردو- إسلامي. ويهدف هذا البحث إلى دراسة الجوانب الفكرية والتاريخية للعلاقات بين التيار العلماني والإسلامي وآفاقها المستقبلية في كردستان بين الصراع والتلاقح والتعايش.

وسيكون سيرنا في البحث ذا منهجية تاريخية تحليلية. وستتكون الدراسة من بابين. ففي الباب الأول نحاول في بداية البحث تعريف وشرح بعض المصطلحات الفكرية كالعلمانية والديمقراطية والحداثة وتطبيقاتها في منشئها الأوروبي. ونتطرق بإيجاز إلى الجذور التاريخية للعلمانية والحداثة

وتطبيقاتها في الشرق الأوسط. وفي الباب الثاني سنتناول تاريخ العلمانية في كردستان وتطورها الفكري في أثناء العهد العثماني الأخير وبداية القرن العشرين والانتداب البريطاني في العراق. ثم نبحث في نمو الأحزاب الإسلامية (الإسلام السياسي) في كردستان ونظرتها إلى العلمانية والديمقراطية والحداثة والكوردايه تي.

فقد انتقلت العلمانية التركية والعربية والفارسية في العقدين الأخيرين من القرن العشرين وبصورة عامة وإلى حد غير ، قليل من ممارسة الإقصاء والمواجهة للإسلام السياسي إلى التأقلم والتعايش السلمي معه، وعليه سيحاول الباحث النظر في إمكانية تحقيق تعايش سلمي مماثل بين جناحي الحركة الكردية المختلفين فكرياً بإيجاد أرضية مشتركة بين العلمانية الكردية والإسلام السياسي الكردي وبطريقة تخدم التجربة الديمقراطية والمصالح الكردية.

نحاول هنا تقديم رأي الطرفين (العلماني والإسلامي) في هذا الحوار بشكل حيادي وموضوعي ولذلك سنسلط الضوء على الآراء المتطرفة من الطرفين لخطورتها على المصالح الكردية.

ومع أن الكرد قد تجاوزوا في هذا القرن ويلات الحرب الأهلية التي اتصفت بها طبيعة الصراع بين مختلف أجنحة الحركة الكردية في القرن العشرين، فما زال هناك فرص لوقوع صراعات بين الجناح العلماني والإسلامي في الوسط الكردي.

وإن إمكانية تحول هذا الصراع إلى صراع مسلح وبنتائج مدمرة للجميع- كما حدث بين القوى العلمانية والإسلامية في الدول المجاورة لكردستان- موجودة في كردستان أيضاً، وحدثت بداياتها في الأحداث المؤسفة التي وقعت بين الاتحاد الوطني الكردستاني والحركة الإسلامية في كردستان في الفترة ١٩٩٤-١٩٩٧ من القرن الماضي.

وعليه فالحوار الجاد والبناء هو خير وسيلة للتعايش السلمي والتلاقح الفكري وإغناء المشروع الوطني الكردستاني ودعوانا العديد من الباحثين من التيار العلماني والإسلامي للمشاركة في هذا الحوار فاستجاب البعض مشكوراً واعتذر آخرون.

وأخطر ما يواجه الكرد في العقود القادمة هو تسلط رأي أو أيديولوجية معينة سواء كان باسم الدين أو القومية أو الشرعية التاريخية لعائلة أو لحزب أو استخدام مؤسسات الدولة من قبل أصحاب أيديولوجيات لبناء دولة أيديولوجية ونفي المقابل وإسكاته.

فعلى الإسلاميين أن يدركوا- برغم كون الإسلام دين الأغلبية الساحقة من الكرد- أن قطاعاً كبيراً من هذا الشعب صوت وفي عدة انتخابات حرة نسبياً لصالح القوى العلمانية.

وعلى العلمانيين الكرد أن يدركوا بدورهم أن تصويت الكرد لهم كان تصويتاً للكوردايه تى (للمواقف المؤيدة لتلك الأحزاب من القضية الكردية وتضحياتها) وليست بالضرورة للعلمانية، ولا بد من أن يقر العلمانيون بقوة الإسلام الروحية والاجتماعية والسياسية والثقافية في الوسط الكردي. لذلك ليس هناك من مناص للحوار أو ما يسميه بعضهم باللغة الكردية (ديالوك) بين الأحزاب العلمانية والتيار الإسلامي وبطرق حضارية.

نأمل أن يكون كتابنا هذا جزءاً من هذه الجهود. ونأمل أن يكون هناك مساع أكثر في المستقبل وأحسن من كتابنا لإغناء الحوار وتأصيله بصفته تراثاً في الوسط الكردي.

المحقق:

عثمان علي

٢٠١٤/١/١٩

الباب الأول

الفصل الأول

العلمانية: الفكرة والتعريف

د. عثمان علي

يبدو أن هناك نقاشاً بين المختصين حول مفهوم العلمانية وطبيعته، وأن هذا النقاش يعود إلى جدلٍ منبعه الرؤى الفلسفية والمراجع السياسية التي ينطلق منها الباحثون في تناول الموضوع. ويلاحظ المتتبع لقضايا العلمانية وتشعباتها الفكرية أو الاصطلاحية أن العلمانية مرت بمراحل واختلف مفهومها في المراحل المختلفة كما أن الاختلاف يعود إلى اختلاف الأمكنة التي طبقت فيها العلمانية.

وقد ناقش البرلمان الفرنسي مفهوم العلمانية في فترة إعداد دستور عام ١٩٤٦م، وعُرِّفت بأنها(حياد الدولة حيال الديانات). وتوصل إلى التعريف التالي: (العَلمانية عقيدة إيجابية أو فلسفية تعتمدها الدولة، وتبشر بها وتعلمها وتثقف بها في وجه المعتقدات الدينية). ولهذا تعني الدولة العلمانية دولة المؤسسات التي تفصل بين السياسة والدين.

ولكن مفهوم العلمانية ما زال غامضاً في الوسط الرسمي الأوروبي وفي المجال الأكاديمي، سوف نناقش ذلك أدناه .

يقول بعض الناس إن العلمانية هي أيديولوجيا تشجع المدنية والمواطنة وترفض أن يكون الدين مرجعاً رئيسياً للحياة السياسية، ويمكن أيضاً اعتبارها مذهباً يتجه إلى أنّ الأمور الحياتية للبشر وخصوصاً السياسية منها- يجب أن تكون مرتكزة على ما هو مادي ملموس، لا على ما هو غيبي، وترى أنّ الأمور الحياتية يجب أن تتحرر من النفوذ الديني، ولا تعطي ميزات لدين معين على غيره، على العكس من المرجعيات الدينية التي تعتمد على ما تعتقده حقائق مطلقة، أو قوانين إلهية لا يجوز التشكيك في صحتها أو مخالفتها مهما كان الأمر.

سنتناول هنا بعض التعريفات الخاطئة المنتشرة بين أوساط المهتمين بالعلمانية والذين أسسوا عداوة فكرية معها، أو استهواهم ما في الاسم من مظاهر توحي بالعلم والعلمية. ففي تصورنا، هذه التعريفات تحتاج إلى إعادة قراءة.

يرى الدكتور عبد الوهاب المسيري أن مصطلح العلمانية لا يزال مصطلحاً غير محدد المعاني والمعالم والأبعاد، ثم يقدم للقارئ أن العلمانية: هي ترجمة لكلمة سيكولاريزم Sécularism الإنكليزية، وهي مشتقة من كلمة Saeculum والتي تعني العالَم أو الدنيا وتوضع في مقابل الكنيسة، أما هذا المصطلح فقد استخدم لأول مرة في عام ١٦٤٨م، وهو تاريخ معاهدة وستفاليا التي أنهت الحرب الدينية في أوربا وإعلان بداية ظهور الدولة القومية، أي العلمانية بمفهومها الدارج اليوم أي فصل الدين والدولة.[١]

أما الدكتور سفر الحوالي، فيرى في كتابه العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة: أن لفظ العلمانية ترجمة خاطئة لكلمة Sécularism الإنكليزية والترجمة الصحيحة لها هي اللادينية أو الدنيوية، لا بمعنى ما يقابل الأخروية فحسب، بل بمعنى أخص هو ما لا صلة له بالدين، أو كانت علاقته بالدين علاقة تضاد، ويتفق الدكتور سفر الحوالي مع المسيري في هذا الرأي.

ويقول الحوالي إن الترجمة الصحيحة وفق ما تورده المعاجم ودوائر المعارف الأجنبِية للكلمة (Sécularism)، هو العَلمانية بفتح العين. ويشير الدكتور الحوالي هنا إلى تعريف دائرة المعارف البريطانية لهذا المصطلح secularism بكونها "حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس وتوجيههم من الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بهذه الدنيا وحدها" .[٢]

١ــ عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، دمشق : دار الفكر، ٢٠٠٠، . ص١١-١٢

٢ــ العلمانية، نشأتها وتطورها، آثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، دكتور سفر الحوالي، مكة، دار مكة للطباعة، ١٩٨٢ ص ٢٤

ويحاول الباحث السوري الدكتور صلاح نيوف إنكار وجود غموض حول المصطلح ويقول إن ترجمتها بالعِلمانية (بكسر العين) ووصفها بالعِلمية ترجمة صحيحة، وأن العلمانية ليست في تضاد مع الدين، وينكر صفة الإلحاد عنها، يقول نيوف:

أولاً: بالنسبة إلى مصطلح : Sécularisation (اللادينية) هي الصيرورة التي تشير إلى المرور المتقدم من مجتمع طائفي إلى مجتمع مدني علماني. هي في العموم ظاهرة طبيعية ترافق الحداثة أو تحديث مجتمع ما. هذه الظاهرة Sécularisation لا تتوقف عند تطور سياسي ومؤسساتي للمجتمع، بل هي تطوير عقلية وتفكير الأفراد وهو من أهم أسس هذه الظاهرة. والعلمانية تعني أيضاً نزع صفة القداسة عن الدين والقيم وكثير من ميادين العلوم أو التنظيم الاجتماعي. كما أنها ليست لادينية أو ضد الأديان، فمعظم من نظروا إليها أو كتبوا عنها، أكدوا أنه لا يمكن بناء مجتمع دنيوي إذا شئتم منع الأديان أو قمعها. ويشير الأستاذ نيوف إلى رأي جان جاك روسو، أحد منظري العلمانية، في كتابه الشهير "العقد الاجتماعي" مشيراً إلى أهمية البعد الديني في كل مجتمع: إن كل مواطن لديه دين يجعله يحب واجباته، لكن المعتقدات في هذا الدين لا تهم الدولة ولا أعضاءها إلا بقدر ما تحمل هذه المعتقدات من دعوة إلى الأخلاق والواجبات تجاه الآخرين.

ولكن روسو يؤكد نزعته العلمانية: الدين هو عامل استقرار في المجتمع وللدولة، ولكن هذا الاستقرار، والدين ضروري لأجله، لا يستطيع أن يوجد إلا بفصل كامل بين الدولة والدين.

ويضيف نيّوف"...لذلك فالعلمانية....مرجع وأساس للشيء المشترك بين الجميع المختلفين روحياً... من هنا تهدف العلمانية بدقة إلى وحدة الشعب صاحب السيادة، مؤسسة على المساواة الصارمة في الحقوق بين أعضاء هذا الشعب. إنها تشير إذاً إلى أن الخير المشترك مرجعية للجميع،

وإلى المدينة الجمهورية كأساس وأفق للديمقراطية. طبعاً هذا لا ينسجم مع سيطرة مجموعة أو قسم من الناس على سلطة طائفية وعلى كل شيء ".[١]

وفي شرحه للعلمانية في السياق الفرنسي يقول الأستاذ داود سلمان الكعبي: تطورت العلمانية في فرنسا باسم اللائكية، وإن كلمة(laity) تعني جمهور المؤمنين (أو: سواد الناس) الذين لا ينتسبون إلى رجال الدين، وقد اشتُقت منها كلمة laic التي تعني مدني أي غير منتسب إلى فئة الكهنوت ورجال الدين، ومنها أتت كلمة لايسزم و(لايك) (laicism)، التي تعني النظام العلمانيّ الذي لا يوجد فيه نفوذ كهنوتي في جهاز الدولة أو في السياسة، وهذا المصطلح يعني العلمانية بصفتها تنظيما للمجتمع والتعليم، بحيث لا يُسمح للدين وللكنيسة بأي دور فيهما، بل يقتصر الدين على مجال الشعور الأخلاقيّ الجوانيّ في الفرد ولا يسمح بإعطائه أبعاداً مؤسساتية أو اجتماعية أبعد من ذاتية الفرد المؤمن.

ويقول الكعبي لعل من أهم المعاجم المتخصصة التي حاولت إيضاح مفهوم العلمانية والعلمنة معجم علم الاجتماع المعاصر لمؤلفه توماس فورد هولت، فقد أورد ثلاث مواد لها صلة بمصطلح العلمانية: علماني وعلمنة ومجتمع علماني، وقد أوضح المعجم أن كلمة علماني لها عدة معان:

١ـ الدنيوي، غير روحي، وغير ديني، وهنا يقف العلماني على طرف النقيض من المقدس.

٢ـ ينتمي إلى ما هو عقلاني أو نفعي بشكل خالص أو أساسي.

٣ـ تستخدم كلمة علماني أحياناً بمعنى مدنس أو غير مقدس، و irreligious في حين تعني كلمة علماني في واقع الأمر أنه لا علاقة له بالدين، بالإنكليزية (Nonreligious).

٤ـ تستخدم الكلمة أحياناً للإشارة إلى تراجع وانحسار الإيمان بالعقائد الدينية التقليدية في مرحلة معينة. ثم أورد المعجم ما قاله ج.م رنجر (Ringer) في الموضوع: من الأكثر حكمة في

١ـ د. صلاح نيوف، "العلمانية الكلمة، المفهوم " ،٢ ، ١٨-٠٤-٢٠٠٨Akhbar.org.com زرنا الموقع في ١٠-٩-٢٠١٠

تقديري أن نستخدم كلمة علمانية لنشير إلى الاعتقاد والممارسات التي لا علاقة لها بالجوانب غير النهائية (بالإنكليزية: non-ultimate-) للحياة الإنسانية.

ومن ثم فالعلمانية ليست معادية للدين، ولاهي بديل عن الدين، إنما هي مجرد قطاع واحد من قطاعات الحياة.

ويعرفها بعضهم بشيء من التوسع فيقول: (العلمانية هي الاسم الديني للهيومانيتية أي الفلسفة الإنسانية في أوربا، وتميز انتصارها بفصل الدين عن الدولة، وبظهور الدولة والقومية، وبإحلال القانون الوضعي، وبانحسار الحكم الإلهي وانتشار الحكم بالحق الطبيعي، وهو ما يميز التقدم من الثيوقراطية إلى الديمقراطية، وبمناهضة الكهنوت، وبهجران الأديرة، وبالتحول من حياة التأمل إلى حياة العمل، وبذبول العلوم اللاهوتية، وازدهار العلوم الوضعية)[١]

ويقتبس الدكتور عزيز العظمة، أحد أبرز منظري العلمانية، تعريفاً للعلمانية من جون هوليوك (١٨١٧-١٩٠٦م) (أول كاتب غربي تطرق إلى العلمانية بمفهومها الحديث)، فقد كتب أن العلمانية هي إصلاح حال الإنسان الطرق المادية من دون التصدي لقضية الإيمان سواء بالقبول أو الرفض)

ويضيف العظمة: أن العلمانية هي إشارة إلى واقع تاريخي حدث بين القرن السابع عشر والتاسع عشر، وتضافرت مع الرأسمالية ومكملاتها الاستعمارية وتحرير المجتمع، والانتقال من الجماعات الأهلية (كالطبقات الأرستقراطية والكهنوتية والعامية، والأصناف المهنية والجماعات الطائفية وسلك العلماء) إلى المجتمع ذي التوصيف الأكثر انفتاحاً القائم على مفهوم المواطنة وعلى المجانسة القانونية من دون التمايز بين قانون للأرستقراطية وقانون للعامة [٢].

وإن التطورات الموسومة بالحداثة، وتالياً تلك الناتجة عنها في سياق علاقة الدين بالمجال العام والموسومة عناصرَ ونتاجاً متكاملاً بالعلمانية، إنها شؤون ضربت في واقع التطور التاريخي في

١اليسار، الديمقراطية، العلمانية والتمدن في العراق ،" الحوار المتمدن - العدد: ٢٨٣٦ - ٢٠٠٩ / ١١ / ٢١

٢ عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة، ص ٣٤

الشرق الأوسط في القرنين الأخيرين بوتائر متفاوتة في المجالات الاجتماعية والجغرافية. باختصار إن "علمنة مجتمعنا أمر واقع بالفعل"[١].

ويضيف العظمة أن العلمانية ليست خياراً أيديولوجياً بقدر ما هي واقع تاريخي موضوعي وعالمي في آن واحد[٢]

سلك علماء القرن الثاني عشر في أوروبا سلوكاً خاصاً، فكونوا مؤسسة كهنوتية سوسيولوجية سيطرت على مجال التربية والقضاء والعبادة، وتميز أعضاؤهم عن غيرهم من الناس بزي خاص وبامتيازات وسيطروا على أراضي الأوقاف وأموالها، وأرسوا كنظائرهم من الأوروبيين فعالياتٍ سحرية في مجالات العبادة والتوسل [٣]

ولكن يقول د. المسيري إن تعريف هوليوك للعلمانية كان في عقود القرن التاسع عشر، ومرجعيته كانت أوروبا، وتطور تعريف العلمانية لتصبح أكثر شمولاً في بداية القرن العشرين وأصبحت العلمانية تعني فصل الدين عن الدولة.

وفي خلال القرن العشرين أخذت العلمانية يتسع فضائها العملي، وصارت أكثر شمولية.

وينقل الدكتور المسيري عن صموئيل هنتنغتن، أحد أبرز مفكري الغربيين في هذا العصر، تعريفه للعلمانية بكونها رؤية شاملة للكون وصالحة لكل المجتمعات.[٤]

وينقل سلمان الكعبي عن محمد أركون قوله في وجود نوعين من العلمانية:

١ــ العلمانية الصراعية.

٢ــ العلمانية المستنيرة.

---

١ المرجع نفسه، ص ١٥٩

٢ المرجع نفسه، ص ١٦٨

٣ المسيري والعظمة، ص ص ٧٠-٧١

٤ــ المسيري والعظمة، ص٣٤-٣٥

ويجسد الأول الثورة الفرنسية، فقد اعتقد قادة الثورة بإحلال عبادة الكائن الأعلى وطقوسه محل العبادة المسيحية وطقوسها، وهو ما أخفقوا فيه تماماً، إذ لم يكتب لهذه العقلانية الجافة الاستمرار، ولا تزال العقيدة المسيحية هي عقيدة الملايين في فرنسا. ويُعلّل هذا الإخفاق للعلمانية الصراعية بكون البعد الديني جزءاً وأمراً لصيقاً بالبشر، ومن غير الممكن عزله أو إضافته. فالتوتر الروحي الداخلي والحنين للخلود والأبدية يشكلان بعداً أساسياً من أبعاد الإنسان. فالإنسان بحاجة إلى أن يتجاوز شرطه المادي من وقت إلى آخر" لكي يعانق شيئاً أكثر دواماً واتساعاً.

لكل هذا يرفض أركون المقولة العلمانية السطحية الشائعة في أوساط العلمانيين ((الدين لله والوطن للجميع))، فالدين ليس لله فقط وإنما هو موجود في الشارع، وفي أعماق الفرد والمجتمع، وإن الدين والمجتمع، والوطن كلها لله. لذا يفضل أركون العلمانية المنفتحة التي تعطي الأهمية المتساوية للبعدين الديني والدنيوي في حياة الإنسان ويجعل من العلمانية رؤية محايدة. ففي الوقت الذي ترفض فيه هيمنة العقل الأداتي، لا يقف في سبيل انطلاق العقل من أجل كشف أسرار الكون، ولا يعرقل طموح الإنسان لإشباع حاجاته الروحية [١].

يصر كثير من الكتاب والباحثين على أن ((العلمانية)) تعني فصل الدين عن الدولة. أما الإسلاميون، بصورة عامة ، فيرون أن العلمانية معادية للدين ولا تنسجم معه. والرأي الأول (فصل الدين عن الدولة) يرفضه كثير من الباحثين والمفكرين، منهم الدكتور عبد الكريم سوروش، وله كتاب باسم ((الدين العلماني)) ، فهو يرفض هذا التعريف جملة وتفصيلاً..وسنناقش فكر عبد الكريم سوروش حول العلمانية الدينية بشيء من التفصيل حين نتطرق إلى تجربة إيران مع العلمانية والإسلام.

ومنهم أيضاً الدكتور موسى محمد، فهو يرفض هذا المفهوم ويعتبره خطأ شنيعاً، إذ ينقل عنه داود سلمان الكعبي قوله: "وهذا تعريف خطأ إذ إنه لا يمكن ـ بأي حال من الأحوال ـ فصل الدين

١ـ اليسار، الديمقراطية، العلمانية والتمدن في العراق "،الحوار المتمدن - العدد: ٢٨٣٦ - ٢٠٠٩ / ١١ / ٢١

عن أي شيء في حياة الإنسان، والصحيح هو أن الفصل هو بين السلطة السياسية والسلطة الدينية بكل رموزها، إذ إن مصطلح العلمانية هنا يميز بين الدين بوصفه قيماً سامية وبين الدين بوصفه مظاهرَ ورموزاً وسلطات.... والواقع أن العلمانية لا تعادي الدين ولا الدين لها خصم، لكن إصرار معظمهم على ذلك نابع من عدم فهمهم للعلمانية، وتخوفهم هذا لا مبرر له.فالعلمانية تريد أن لا يُقحم الدين في السياسة، حتى لا يتشظى وتستغله فئة معينة لصالح أهدافها وطموحاتها الشخصية، فهي من خلال الدين ترتقي إلى مناصب سياسية أعلى، أو تتخذ الدين ذريعة لبلوغ أهدافها". [١]

قد اختلف الكثيرون من المفكرين والفلاسفة العرب في تعريف العلمانية، فكل منهم عرفها طبقاً لمؤيد ومعارض، على سبيل المثال يرفض المفكر المغربي محمد عابد الجابري تعريف مصطلح العلمانية باعتباره فقط فصل الكنيسة عن الدولة، لعدم ملاءمته للواقع العربي الإسلامي، ويرى ان يُستبدل به فكرةُ الديمقراطية، وحفظ حقوق الأفراد والجماعات، والعقلانية والممارسة السياسية الرشيدة.

في حين يرى د.وحيد عبد المجيد، الباحث المصري، أن العلمانية في الغرب ليست أيديولوجية - منهج عمل- وإنما هي مجرد موقف جزئي يتعلق بالمجالات غير المرتبطة بالشؤون الدينية. ويميز د. وحيد بين العلمانية اللادينية - التي تنفي الدين لصالح سلطان العقل- وبين العلمانية التي نحت منحى وسيطًا، وفصلت بين مؤسسات الكنيسة ومؤسسات الدولة مع الحفاظ على حرية الكنائس والمؤسسات الدينية في ممارسة أنشطتها.

وفي المنتصف يجيء د. فؤاد زكريا-أستاذ الفلسفة- الذي يصف العلمانية بأنها الدعوة إلى الفصل بين الدين والسياسة، ملتزماً الصمت إزاء مجالات الحياة الأخرى (الاقتصاد والأدب) وفي نفس الوقت يرفض سيطرة الفكر المادي النفعي، ويضع مقابل المادية القيم الإنسانية والمعنوية، ويعتبر أن هناك محركات أخرى للإنسان غير الرؤية المادية.

---

١ المرجع نفسه

ويقف د. مراد وهبة - أستاذ الفلسفة- وكذلك الكاتب السوري هاشم صالح إلى جانب العلمانية الشاملة التي يتحرر فيها الفرد من قيود المطلق والغيبي (الله)، وتبقى الصورة العقلانية المطلقة لسلوك الفرد، مرتكزاً على العلم والتجربة المادية.

ويتردد د. حسن حنفي بين العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ويرى أن العلمانية هي فصل الكنيسة عن الدولة بصفتها نتاجا للتجربة التاريخية الغربية، ويعتبر د.حنفي العلمانية - في مناسبات أخرى- رؤية كاملة للكون تغطي كل مجالات الحياة وتزود الإنسان بمنظومة قيمية ومرجعية شاملة، وهذا مايعطيها قابلية للتطبيق على مستوى العالم. و يقول الدكتور عبد الوهاب المسيري إن الكتابات التي تطرقت إلى العلمانية تميز بين نوعين: هما العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة.[١]

إن اعتبار الأصول الفكرية الغربية ذات بعد عالمي أدى إلى اعتقاد أغلب علماء الاجتماع في الغرب أن اكتشافاتهم عالمية. وعلى هذا النحو عَدَّ ماركس نظريته المادية التاريخية والمراحل الخمس نظريات عالمية عامة، وكذلك قدم أوغست كونت أيضاً نظريته "المراحل الثلاث" وإميل دوركهايم تقسيم المجتمعات (ميكانيكاً ــ عضوية) وبارسونز نظرية التحول والوظيفة وماكس فيبر العقلانية و.. واعتبروها عالمية وسعوا لتجاهل الموارد المخالفة لذلك.[٢]

ويقول جون بورنمان ، الكاتب الأمريكي: ليست العلمانية، بالمعنى الذي استعملت فيه العبارة، ديانة (أو الترياق أو المفهوم المضادّ للديانة) ولا هي نمط حياة، إنها فلسفة براغماتية لتنظيم السلطة السياسية أو الحياة المدنية، ومنذ الثورتَين الأميركية والفرنسية على الأقلّ، إن لم يكن قبل ذلك، كانت لديها ميزة أساسية واحدة" تقول السلطة العلمانية: إنّ مصدرها هو الشعب وليس مصدراً إلهياً. لكن لا تستطيع أيّ سلطة سياسية الهروب كلياً من التديّن، وتجنّبَ التطرّق

١ــ مهند عدنان صلاحات، العلمانية ضرورة للتغيير في المجتمعات وخاصة العربية ، موقع الديوان، ١ أيار (مايو) ٢٠٠٤

٢ــ غسان حمدان، تاريخ علم الاجتماع في إيران، الآوان، الخميس ١٤ كانون الثاني (يناير) ٢٠١٠، http://www.alawan.org

إلى بعض أكثر الأسئلة الوجوديّة إلحاحاً عن معنى الحياة والموت. من هنا تميل الأيديولوجيات العلمانية إلى استنباط أجوبة غير مستقلّة عن الديانات المحلّية بل متفاعلة معها.

حتى في أشكالها التجميعيّة المتطرّفة في القرن العشرين، مثل الفاشية والشيوعية، وفي الأشكال الحادّة للقومية، نجد لدى السلطة العلمانية علاقة تكافليّة بالديانة المنظّمة [١] .

ففي صدد تقويمه لكتاب «هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية» للطرابيشي ينقل حسان جمالي عن الطرابيشي قوله " إن الديمقراطية لا تختزل إلى محض آلية انتخابية وليست مفتاحاً سحرياً لجميع الأبواب المقفلة، بل هي نفسها بحاجة إلى مفتاح، ولعل بابها لا ينفتح إلا بعد أن تكون سائر الأبواب الأخرى قد فتحت أو تزامنت معها على الأقل ". ويعتقد طرابيشي أن أزمة الديمقراطية ليست كامنة في صعوبة تحقيقها، على المستوى الشعبي فحسب، وإنما على مستوى المثقفين. وفي رأيه هناك رابط عضوي بين الديمقراطية والعلمانية، ويقول لا ديمقراطية بلا علمانية، لأنه في ظل العلمانية فحسب يمكن للمرء أن ينعتق من عقليته الطائفية كي يفكر وينتخب على أساس عقله. يؤكد الطرابيشي أن العلمانية اليوم أشد إلحاحاً في الدول العربية منها في غيرها ويضيف:

"بديهي أننا لا نماري في أن العلمانية في وجه من وجوهها يمكن أن تمثل مطلباً للأقليات بقدر ما يمكن أن تقدم لها ضمانة للمساواة التامة أمام القانون. ولكن ما نماري فيه بالمقابل هو أن تكون الأقليات المعنية في الدائرة العربية الإسلامية هي الأقليات المسيحية قصراً. ذلك أن العلمانية فلسفة وآلية لتسوية العلاقات لا بين الأديان المختلفة فحسب، بل كذلك بين الطوائف المختلفة في الدين الواحد. والحال أن التعددية في الدائرة العربية الإسلامية ليست محض تعددية دينية وثنية، بل هي أيضاً تعددية طائفية. فالإسلام العربي، بواقعه الديمغرافي الحالي، يتألف من غالبية سنية بكل تأكيد، ولكن فيه أيضاً أقليات شيعية ونصيرية وزيدية وإسماعيلية ودرزية

١ــ جون بورنمان —"العلمانية الأميركية اليوم بين التديّن و'الديانة المنظمة'" ، النهار ، .htm٧٤١http://www.mokarabat.com/m

وإباضية. ومن منظور هذه التعددية الطائفية الإسلامية ليست قضية العلمانية في العالم العربي فقط قضية مسيحية- إسلامية، بل هي أيضاً وربما أساساً قضية إسلامية- إسلامية."

ويقول الجمالي فإذا قامت العلمانية في الغرب على أساس التحييد الديني للدولة فإن العلمانية في المجال العربي الإسلامي لا بد أن تقوم أيضاً على التحييد الطائفي للدين نفسه، وذلك ما دام الدين، وهنا الإسلام، يتوزع لا إلى طوائف متباينة فحسب،" بل أيضاً وأساساً متعادية متكارهة يقوم كيانها على الضدية المتبادلة وتعتمد في التعامل لأن فيما بينهما معجم التكفير والتنجيس.. والإسلام هو أحوج الأديان اليوم إلى الفصل فيه بين الزمني والروحي. كذلك العلمانية بما يترتب عليها من فصل بين الروحي والزمني حتى على الصعيد الديني المحض، من شأنها أن تساعد الإسلام على فك نفسه من أسر التسييس والأدلجة وعلى استرداد وضعيته الطبيعية بوصفه وجداناً جمعياً شبه فطري»[1]

يتبين من هذه التعاريف المشار إليها من قبل المدافعين عن العلمانية أنها:

أولاً: علمية أي فكرة مبنية على العلم مقابل الفكر الديني المبني على النص الديني (الغيبي).

ثانياً: أن العلمانية هي وعاء حاضن للديمقراطية والحداثة، وأن العلاقة بين العلمانية والحداثة والديمقراطية هي علاقة عضوية أي متلازمة.

ثالثاً: على رغم كون العلمانية ذات منشأ أوروبي فهي ظاهرة عالمية وحتمية لكل المجتمعات، وإن التجربة الأوروبية قابلة لتكرار نفسها في خارج بيئتها الأوروبية.

رابعا: أن العلمانية ليست بالضرورة ضد الدين وأنها محايدة تجاه الدين.

باختصار إن العلمانية فكرة غير واضحة المعالم، وهناك أكثر من معنى وفهم لها" لأنها ظهرت في بيئات أوروبية مختلفة، ونتيجة صراع مع الكنيسة حول العصرنة ومبادئ الديمقراطية.

١ـ حسان جمالي ـ شخصية المفكر جورج طرابيشي، جزيرة نت،١-٣-٢٠٠٩

الفصل الثاني

العلمانية في الغرب

الجذور الفكرية للعلمانية

د. عثمان علي

العلمانية تستند في مقوماتها الفكرية إلى الفلسفة الأرسطوية التي تقول إن العلة الأولى (الله) أو المحرك الأول خلق الكون، ولكنه انسحب وتركنا وشأننا، فهو كما يقول الكاتب وول ديرانت في كتابه (مناهج الفلسفة) إله أرسطو إله مسكين، إنه أشبه بملك الإنكليز، يملك ولا يحكم. واستند معظم منظري العلمانية من فلاسفة عصر(النهضة) (Renaissanc) والتنوير في أوروبا إلى هذه النظرة الأرسطوية.

إن المحاولة التنظيرية الأساسية في فلسفة السياسة لتقديم منظور لا دينيّ، أي بعيد عن الإكليروس، في السياسة، قد أتت عبر مكيافللي (١٤٦٩-١٥٢٧) الذي أدرك التعارض بين الارتباطات الدولية لكنيسة روما وبين موضوع الوحدة الإيطالية، وهذا ما جعله يراهن على أن مصير إيطاليا يجب فصله عن البابا لصالح أمير إيطاليّ مّا يقود عملية التوحيد الإيطالية، ولا يمكن عزل محاولة مكيافللي عن المناخ الفكري الذي ساد أوروبا الغربية، بين منتصف القرن الخامس عشر وأواسط القرن السادس عشر، والذي عبّر عن تنامي دور الفرد والمجتمع في وجه المؤسسة الكنسية التي احتكرت النشاطات الثقافية وسيطرت على كثيرٍ من جوانب الحياة الاجتماعية، وتدخلت بشكل كثيف في العملية السياسية في القرون القليلة السابقة لعصر مكيافللي.

يرى الفيلسوف الإيراني عبد الكريم سوروش أن فكر التنوير ظهر بصفته لوناً من ألوان التمرد الفلسفي والتاريخي على سيطرة الكنيسة على الحياة في أوروبا في القرنين السادس عشر والسابع عشر فيما يعرف بالعصور المظلمة، وكان يعني التحرر من كل ما هو سلطوي وإعادة صياغة الحياة على أساس من النظر العقلي والبحث العلمي.

وساد هذا الفكر في أوروبا في القرن الثامن عشر على يد طبقة المثقفين، وإن كانت إرهاصاته تعود إلى الفلاسفة العقلانيين من أمثال رينيه ديكارت (الفيلسوف والفيزيائي والرياضي الفرنسي، والذي يعتبر مؤسس الفلسفة الحديثة) وغيره .

إن أول من نادى من فلاسفة عصر النهضة بالفلسفة الوضعية مقابل الفلسفة الدينية كان "أوغست كونت"، وتفرعت من أفكاره الفلسفة الإنسانية التي همشت الإله ووضعت الإنسان في مركز الكون (هيومانزم)، وأصبح الإنسان مقياس كل شيء ومرجعية ذاته.

ويعرّف "كانت"، الفيلسوف الحداثي الكبير، طبيعة وماهية عصر التنوير في القرن الثامن عشر، بكونها منظومة الوضعيات التي يحاول فيها الإنسان أن يحطم الأغلال التي وضعها هو نفسه في معصمه، إنها الحالة التي يسعى فيها الإنسان إلى تحطيم دائرة الوصاية التي تسبب هو فيها. إنها في نهاية الأمر العملية التي حقق فيها لعقله التحرر من الوصاية التاريخية التي فرضت عليه من الخارج. هذا ويؤكد "كانت" أن شرط التنوير والحداثة هو الحرية، ومن بين الحريات يشدد على هذه التي تتصل بحرية العقل وحرية التفكير، والجوهري في مقولاته أن العقل لا بد أن يتحرر من سلطة المقدس ورجال الكهنوت والكنيسة وأصنام العقل.

وظهر فيما بعد سبينوزا الذي اعتقد أن العالم عبارة عن منظومة واحدية رياضية مصممة، الإله فيها هو الطبيعة، والإنسان هو جزء من هذه الطبيعة لا يختلف في أساسياته عن شيء آخر في الكون فمرجعيته النهائية هي الطبيعة المادة.

وجاء بعدهم جاك ديدرا زعيم التفكيكيين وأعلن عالم ما بعد الحداثة، الذي لا يوجد فيه هدف ولا مركز ولا فرح ولا ندم.[١]

وكتب نيتشة (فيلسوف حداثي آخر) ، عن الإنسان الأعلى (السوبرمان)، واكتشف أن العالم الذي يصبح فيه الإله قانوناً طبيعياً وتتحكم فيه المادة، هو عالم موت الإله، أي عالم مادي تماماً لا قداسة ولا معنى، ومن ثم لا يبقى فيه إلا إرادة القوة، أي عالم داروين.

١ـ المسيري والعظمة ،ص ٤٤-٤٥

ولذلك نجد أنّ أُسُسَ العلمانية مستمدةٌ بقدر غير قليل أيضاً من كتاب (أصل الأنواع) لـ(دَارْوِن) ١٨٥٩م القائل بنظرية التطوُّر.[١]

وطور فلاسفة العقد الاجتماعي فيما بعد معاني العلمانية لتكون فصل الدين عن المجال العام وحصره في زاوية فردية. بهذا المفهوم عرفت أوربا العلمانية في تطورها الأول عند فلاسفة ومفكرين من أمثال هوبز(Hobes ١٥٨٨-١٦٧٩م) ولوكLocke ١٦٣٢-١٧١٦م) وليبنتزLeibntz (١٦٤٦-١٧١٦م) وروسو Rousсau (١٧١٢-١٧٧٨م) وليسنج Lessing (١٧٢٩ - ١٨٧١م وشاينر وماكس ويبر ودركهايم. واستكملت بتحليل (فرويد) للسلوك الإنساني بـ (الغريزة الجنسية)، وكتابات (كارل ماركس) عن (المادية الجدلية والتاريخية)، وأدبيات سارتر عن (الوجودية) الأدب العلماني اللاديني (المعادي للدين علناً).

يعرّف لاري شاينر (Lary shiner) العلمانية بكونها تخليص المجتمع من المؤثرات الدينية وجعلها الدين فقط أحد المكونات المساهمة في تكوين هوية المجتمع، لا الهوية الأولى أو الأساسية. ويذكر معجم علم الاجتماع المعاصر في مدخل العلمنة مقالاً أشار فيه شاينر إلى وجود ستة استخدامات أساسية في العلوم الاجتماعية بعنوان (مفهوم العلمنة في البحوث التجريبية):

١. انحسار الدين وتراجعه (الرموز والعقائد والمؤسسات الدينية المهنية تفقد مكانتها ونفوذها).

٢. التركيز في الحياة المادية في الوقت الراهن بدلاً من التطلع إلى مستقبل روحي (إن ذروة عملية العلمنة هي مجتمع مستوعب تماماً في مهام الحاضر العملية).

٣. الفصل بين المجتمع والدين (إن ذروة هذا النوع من العلمنة هو ظهور عقيدة دينية ذات طابع داخلي جواني محض، لا تؤثر لا في المؤسسات ولا في الأفعال الجماعية.

١ـ انظر: الفلسفة في الفكر الإسلامي قراءة منهجية ومعرفية ص ٥٠ تحرير رائد عكاشة، ومحمد على الجندي، ومروة محمود، حزمة أوراق مؤتمر المعهد العالمي للفكر الإسلامي ط١ سنة ٢٠١٢.

٤. اضطلاع منظمات غير دينية بالوظائف الدينية.

٥. اختفاء فكرة المقدس (يفقد العالم تدريجياً طبيعته المقدسة حين يصبح الإنسان والطبيعة خاضعين للتفسيرات السببية العقلانية وللتوظيف.

٦. إحلال المجتمع العلماني محل المجتمع المقدس (أي العمليات التي يتحول المجتمع بها خلالها من مرحلة ينظر فيها إلى سائر الظواهر ذات المعنى باعتبارها مقدسة)، إلى مجتمع ينظر لجميع الظواهر تقريباً من منظور نفعي ومن ثم يمكن نبذها حين ينتهي نفعها.

٧. وتعريف المجتمع العلماني هو امتداد لكل الاستخدامات السابقة وخصوصاً الأخيرة، فالمجتمع العلماني هو المجتمع الذي يقوم أعضاؤه بإصدار أحكامهم إلى جميع العمليات ذات المعنى والمعايير والعقائد وعوامل الترابط انطلاقاً من قيم نفعية رشيدة.

ويقول دوركهايم، عالم اجتماع يهودي فرنسي ـ صاحب نظرية العقل الجمعي ـ إن التطور العلمي ينقل المجتمع من مرحلة إلى أخرى وفي كل مرحلة متقدمة يخضع الإنسان الطبيعة له بدرجة أكبر وينزع القداسة عن الكثير من القيم الدينية وتنتقل تلك القيم والمفاهيم إلى عالم غير المقدس (الدنيوي- أي علمنة المجتمع). يخلق التحولات المذكورة في المجتمع مناخاً بحيث أن الإله ينسحب من الكون ويصبح الإنسان سيد أمره. وهذا العملية هي علمنة المجتمع : إخفاء فكرة المقدّس بحيث يفقد العالم تدريجياً طبيعته المقدسة حين يصبح الإنسان والطبيعة خاضعين للتفسيرات السببية العقلانية وللتوظيف.

أما ماكس ويبر، منظر الحداثة في القرن التاسع عشر، فيشرح عملية العلمنة بعملية disenchanment أي إزالة القدسية والسحر (والشعور بالخيبة) من القيم الدينية من خلال التطور وسيطرة الإنسان على الطبيعة وتسخيرها لخدمة أغراضه. لذلك مع تقدم مسيرة المجتمع يضيق مجال الدين في المجتمع حتى يكاد يكون معدوماً. وتتجلى عملية إزالة السحر والقدسية من المقدسات من اضمحلال دور القيم والمؤسسات التقليدية كالعائلة والدين ونمو

العقلانية والترشيد وازدياد المناطق الحضرية ونمو مضطرد للبيروقراطية. هذه هي العلمانية في تصور ماكس ويبر[١].

ملخص القول، أن العلمانية نتاج فكر غربي لها بُعد فلسفي وبُعد اجتماعي وبُعد سياسي. أما فلسفياً فتعني إنكار الجانب الغيبي (الدين والله وما يسمى بالميتافيزيقيا) مع التشديد على الوجود الملموس والواقع الحسي وفصل وعزل العقل من سلطة الميتافيزيقيا والتركيز في هذا العالم. أما الجانب الاجتماعي فيعني الحداثة والتقليل التدريجي من دور الدين في المؤسسات والعلاقات الاجتماعية.

السياق الحضاري للعلمانية : المسيحية والكنيسة

ليس هناك شك أن العلمانية هي نتاج التحولات التاريخية التي حدثت في المسرح الأوروبي بدءاً من عصر النهضة (Renaissance) والحركة الإصلاحية البروتستانتية داخل الديانة المسيحية والثورة الفكرية التي أنتجت عصر التنوير، والثورة الصناعية. لذلك إن العلمانية هي تحصيل حاصل لعدة تحولات شهدتها أوروبا في بنيتها الدينية والفكرية والاقتصادية وتوجت بفصل الدين عن المجال العام وحصرته في المجال الخاص. وهذه التحولات استغرقت عدة قرون.

إن العلمانية، هي إذاً، والقول لعزيز العظمة، إشارة إلى واقع تاريخي حدث بين القرن السابع عشر والتاسع عشر، تضافرت مع الرأسمالية ومكملاتها الاستعمارية وتحرير المجتمع والانتقال من الجماعات الأهلية (كالطبقات الأرستقراطية والكهنوتية والعامية، والأصناف المهنية والجماعات الطائفية وسلك العلماء) إلى المجتمع ذي التوصيف الأكثر انفتاحاً القائم على مفهوم المواطنة وعلى المجانسة القانونية من دون التمايز بين قانون للأرستقراطية وقانون للعامة.[٢] وهذا ما يدفع

١ــ دكتور محمدی بورقەعی "سیکولاریزم و ڕەوتی گۆرانی' لەڕۆژاوابەشی سێیەم "، وەرگێڕ: هەڵۆ، ٢٠٠٩/٥/١٤ڕیباز

٢ المسيري والعظمة ،ص ١٥٨

إلى التساؤل هل من الممكن أن نعير هذه الصيرورة التاريخية المعقدة ونطبقها في غير فضائها الثقافي والحضاري في خارج المسرح الأوروبي؟[١]

لقد كانت الظروف مواتية لقيام دولة علمانية في الغرب، وكان ذلك لعدة أسباب يمكن أن نلخصها بطغيان الكنيسة. يؤكد الكثير من الباحثين أن الدولة الرومانية لما اعتنقت المسيحية اقتصرت على اعتناق العقيدة فقط، ولم تأخذ من الشريعة إلا ما له علاقة بالأحوال الشخصية، وبقيت الأمور الجنائية والأمور المدنية وأمور الدولة وغيرها من شؤون الحياة العامة يحكمها القانون الروماني ولم تقحم فيها الشريعة المنـزلة في التوراة والمعدلة تعديلاً جزئياً بالإنجيل، وشعارهم المنسوب إلى عيسى عليه السلام أعطوا إذاً ما لقيصر لقيصر وما لله لله.

إن الاستبداد الذي عانى منه الغرب في العصور الوسطى من طرف المؤسسة الدينية لعب دوراً كبيراً في تمرد الشعوب، فقد مارست الكنيسة كل أشكال وألوان التعسف والقمع على المؤسسة المدنية بما في ذلك الإمبراطور، وحاربت العلماء والمفكرين، وحاصرت كل فكر متنور عقلاني، وحجرت على الباحثين الاكتشافات العلمية، وصادرت الحقائق العلمية" لكونها تتعارض مع ما تتبناه من نظريات أسطورية لا تمت للدين بصلة، هذا مع ما في الدين النصراني نفسه من عقائد يصعب تصديقها والاقتناع بها.

ليس هذا فقط بل إن الكنيسة نفسها كانت مركز الانحلال والتردي والفسوق، فقد كان رجال الكنيسة يحتكرون حياة اللذة والمتعة والشهوات الدنيوية ويدعون الناس للزهد والتقشف، وهذا ما دفع مكيافللي أحد منظري الرينسانس، إلى اعتبار الكنيسة رأس الفساد والشر وقال عنها كلما كان الناس أقرب إلى كنيسة روما- وهي رأس ديننا- كانوا أقل تديناً .

وكما لعبت الحركة الإصلاحية اللوثرية والكالفينية دوراً مهما لظهور العلمانية، بخلاف الكاثولكية، أكدت هذه الحركات على إصلاح حال الناس في هذه الدنيا من خلال تشجيع قيم

---

١ عادل الطاهري ، جريدة هيسبريس ، منتديات،
http://www.٩ll٩.com/vb/٩٩٧٠١.html

العمل والبحث العلمي. ويلخص ماكس ويبر، منظر الحداثة، هذا التأثير بالقول بكون الكالفينية الماكنة المحركة للبروتستانتية وقطار المدنية.[١]

كان هناك مقولة لديدرو "يجب أن نخنق آخر ملك بأمعاء آخر قسيس، ولن يكون هنا مستقبل للديمقراطية في وجود الكنيسة والدين."[٢]

كان فصل الدين هو فصل إرهاب الكنيسة التي كانت سوط عذاب مسلط على رقاب الناس.

كانت الكنيسة تحاكم مخالفيها في الرأي في محاكم التفتيش السيئة السمعة فكانت تعدم العلماء الذين يثبتون خرافات الكنيسة حول الحياة والعلوم الطبيعية وتحرق جثثهم بعد الموت. لذلك كانت الكنيسة وطبقة الإكليركية (الكهنة) تمثل رموز الإرهاب الفكري والسياسي، وسبباً للحروب الطاحنة بين الشعوب الأوروبية، فخلقت ما سمي بحق العصور المظلمة في التاريخ الأوروبي والمعروفة أيضاً بالعصور الوسطى.[٣]

هناك نوعان من العلمانية: العلمانية الفرنسية المتشددة، والعلمانية الإنجلوسكسونية (بريطانيا وأمريكا) المعتدلة والمحايدة مع الدين. كان لكل منهما تجربة خاصة في النمو.[٤]

أما في فرنسا الكاثوليكية، فإننا نجد أنّ حكم لويس الرابع عشر (١٦٤٣-١٧١٥)- عبر نقضه عام ١٦٨٥ لمرسوم نانت (الذي صدر عام ١٥٩٨ ليسمح بتعايش الكاثوليك مع البروتستانت في فرنسا) وما أدى إليه من اضطهادات عنيفة للبروتستانت الفرنسيين دفعتهم إلى الهجرة إلى سويسرا وإنكلترا – قد كرّس تحالف حكم الملكية المطلقة مع رجال الإكليروس

١ـ دوكتور محمد مەهدی بورقەعی سیکولاریزم و ڕەوتی گوورانی' لەرۆژاوابەشی‌یەکەم، وەرگێر: هەلو ،
http://heloyqendil.kurdblogger.com html ٢٠٠٩/٥/١٤ +

٢Nader Hashmi Islam, Secularism and Liberal Democracy: Toward a Democratic
P.١١٩.(،٢٠٠٩ "Theory for Muslim Societies (Oxford University Press

٣ ـ Ibidi ,p.١٣٨

٤ـ Ibid,١١١

الكاثوليكيّ في فرنسا، ولذلك اجتمع في علمانيّة مفكّري عصر الأنوار الفرنسيين (فولتير، وديدرو، ومونتسكيو، وروسو...الخ) اجتمع العداء لرجال الإكليروس والكنيسة بعدائهم للدولة القائمة " وغالبيتهم (كديدرو، ودوهلباخ) كانوا يتبنّون الإلحاد، أو اللامبالاة الدينية أو اللاأدرية (كما عند مونتسكيو)، أو النزعة إلى الدين الطبيعي المتجاوزة لإطار ديني محددٍ (كما عند روسو).

وبرغم أن هؤلاء جميعاً كانوا متأثرين بالتجربة الإنكليزية، ولا سيما صيغة الحكم الملكي الدستوريّ، ويريدون نقلها إلى فرنسا، فقد جعلت خصوصية فرنسا علمانيتهم عدائيةً للدين وفي حالة صدام معه، نتيجةً لتحالف الكنيسة مع الحكم المطلق.

إن الكنيسة الكاثولوكية كانت مهيمنة على معظم مرافق الحياة وتعوق النهوض الفكري والتحرر الاجتماعي والاقتصادي وتنشر الرعب والإرهاب وكانت متحالفة مع العائلة المالكة. لذلك صبت الثورة الفرنسية جام غضبها على الكنيسة وصادرت أملاكها وشرعت العديد من القوانين للحد من دور الكنيسة في المجتمع الفرنسي. وأصبح الولاء للدولة القومية بدلاً من الكنيسة والبابا وأصبح التعليم من صلاحيات الدولة وحُرمت الكنيسة من أي دور، حماية للحريات العامة.[١]

ولكن هذا لا يعني أن كل منظري الثورة الفرنسية كانوا أعداء للدين.. ولذلك- بخلاف الماركسية الملحدة التي أغلقت الكنائس في روسيا الشيوعية- لم تحظر الجمهورية الفرنسية الدين والعبادة واستمرت الكنائس تمارس أعمالها بكل حرية. ولكن اشترطت الحكومة أن تكون الكنيسة الفرنسية مستقلة عن البابا وعن روما وأن تنتخب لها قيادة وطنية. استطاع دوركهايم الأستاذ في جامعة سوربون وطلبته في بداية القرن العشرين تطويرَ التعليم العلماني وتحديد دور الكنيسة في مجال التعليم العام. ولكن يظل المجتمع الفرنسي مجتمعاً معتزاً بدينه بصورة عامة.[٢]

١ـ Ibid,p.١١٠-١١

٢ـ دوكتور محمد مهدى بورقەعى سيكولاريزم و رەوتى گوورانى' لەرۆژاوا بەشىسيهەم ، وەرگيڕ: هە لو، ٢٠٠٩/٥/١

مرت علاقة الكنيسة في فرنسا بعد الثورة بعدة تطورات راوحت بين العداء وموقف الحياد. ولكن ظلت الكاثولكية أحد الأديان الرسمية للدولة، فتقوم الدولة بتنظيمه واعتبرت القيم الكاثولكية أحد مقومات الثقافة الوطنية للحفاظ على التلاحم الاجتماعي. لكن بعد حادثة دريفوس عام ١٩٠٥ اتخذت الحكومة خطوة أخرى لإبعاد الدين الكاثولكي عن النظام التربوي وخلق نظام تربوي علماني (لايكي) جديد مستوحى من القيم اليونانية والرومانية السابقة للمسيحية والقيم الكونفوشيسية.

وشدد النظام الجديد على صيانة حقوق الإنسان وحفظ كرامته. وفي عام ١٩٤٥ أعلنت فرنسا في دستورها أنها دولة لايكية تمنع الأجهزة الحكومية من أي رعاية أو دعم لأي نشاط ديني. ولكن ذلك لا يعن وضع أي قيود على النشاط الكنيسي الأهلي. لذلك تمتلك الكنيسة العديد من المؤسسات التربوية والثقافية التي تقوم بالنشاطات ذات الطابع الأهلي.

الخلاف بين العلمانية الفرنسية والأنكلوسكسونية هو خلاف بين الفيلسوف جون لوك الإنكليزي المؤيد للحريات والداعي لتقييد دور الدولة وجان جاك روسو الفرنسي الداعي إلى حماية وتعزيز دور الدولة وأن تكون الحريات ضمن ما تراه الدولة للمصلحة العامة.[١]

إن أحد أسباب كون الدول الإسكندنافية من الدول العلمانية النموذجية هو أن العلمانية الثقافية الدينية سبقت العلمانية السياسية ومهدت لها الأرضية، بخلاف الكنيسة الكاثوليكية الواقعة تحت تأثير روما والثقافة اللاتينية.اعترفت الكنيسة اللوثرية البروتستانية بالثقافات الإقليمية الأوروبية وأطلقت العنان لظهور اللغات والآداب للشعوب الأوروبية المختلفة، لذلك ليس من الغريب أن نرى في هذه الدول أن تكون الكنيسة الوطنية هي أحد المكونات الأساسية للهوية الوطنية، ولذلك كما يقول جين بوبريت كانت عملية العلمنة إلى حد بعيد علمنة دينية في السياق البريطاني وسياق دول شمال غرب أوروبا.[٢]

---

١ John R. Bowen, Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public Space , Princeton University Press , ٢٠٠٦, p.١٢٢

٢ Jean Baubérot , Laicism , Sociology » Sociology of Religion

وفي لقاء مراسل موقع لواء الشريعة مع المفكر الإسلامي الدكتور محمود مسعود أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد بكلية دار العلوم جامعة المنيا حول العلمانية وما يفهم من تاريخها، يقول الدكتور محمود مسعود: ليست العلمانية ديناً لا في مراحلها الأولى ولا في نهاياتها اليوم، لكنها مشروع حياتي يرتكز على الموروث الثقافي الغربي خاصة الدين المسيحي الروماني ويمتزج بالفكر الفلسفي اليوناني، وليست العلمانية نزعة إلحادية إطلاقاً إلا إذا اعتبرنا الرهبانية المسيحية إلحاداً، لأنها هي قوام العلمانية الغربية إلى اليوم، لكنها تجعل هذه الرهبانية في قلب الفرد لا في قلب الجماعة بمعنى حرية التدين الشخصي لا حرية التدين الجماعي، وبتعبير أكثر وضوحاً ودقة، فصل العبادات عن العمل العام السياسي والاجتماعي.

ويعني ذلك أن العلمانية مشروع غربي قائم على الدين الغربي وتاريخه، فالعلمانيون الغربيون يحبون تراثهم حباً جماً ويدافعون عنه بكل ما أوتوا من قوة، لكنهم أحياناً يتهكمون على بعض المظاهر الدينية فيظن بعض الناس أنهم ضد دينهم وتاريخهم وهذا ليس صحيحاً على الإطلاق، "ونضرب لك مثلاً على ذلك، أليست أمريكا دولة علمانية منذ نشأتها الأولى فهي قد ولدت أمة قوية بعد عصر النهضة الأوربية ومعظم قادتها الأوائل كانوا أوربيين يحلمون أن تصبح أمريكا أرض المعاد الجديدة التي بشَّر بها الكتاب المقدس، وأمريكا اليوم هي إحدى أهم ركائز الديانة المسيحية سياسياً واجتماعياً، كذلك فرنسا البلد الذي يتغنى بالعلمانية وشعارها شعاره، ستجد الهيئات المسيحية والكنائس هي الركيزة الفكرية الأساسية ومعها بعض الملحدين في أقسام الفلسفة اليوم وهم لا يمثلون في الفكر الفرنسي شيئاً بالنسبة إلى رجال الفكر الديني المسيطرين على الجامعات ومراكز المعرفة هناك. ويضيف محمود مسعود"وقد عايشت النموذج الفرنسي خمس سنوات أتنقل بين مراكز الفكر والمعرفة وأستمع إلى المنتديات والصالونات الأدبية التي لم تخل أبداً من سيطرة الفكر المسيحي المتجذر في العقلية الفرنسية، لكن للحقيقة يجب أن أوضح أن الإعلام يكاد يخلو، خاصة في السنوات العشر الأخيرة، من تلك القاعدة، فقد تمكن الملحدون من قيادة دفته فلهذا ربما يختلف الأمر في الصورة الإعلامية عنه في الصورة الواقعية للفكر الفرنسي

Blackwell Encyclopedia of Sociology. Edited by: George Ritzer

نفسه، وكما أن الإعلام اليوم ممثل لشريحة واحدة مسيطرة بالمال ومؤثرة في العالم العربي هو كذلك في الغرب، فليس الإعلام صورة حقيقية للمجتمع، والدليل على ذلك أننا لو رأينا النساء المحجبات في بعض الدول الإسلامية مثل الشارع المصري كم يمثله بالنسبة إلى غير المحجبات، ثم نظرنا إلى نسبة المحجبات في الإعلام المصري إلى غير المحجبات، لرأينا الدليل الواضح الذي يدل على أن الإعلام ليس صورة صحيحة للمجتمع، لأن نسبة المحجبات لا تزيد عن ١٪ في التلفاز الرسمي وغير الرسمي في حين تصل في المجتمع إلى أكثر من ٨٠٪ فلذلك لا يغرنا تهكم الإعلام الغربي على الدين، فالمجتمع خلاف الإعلام متمسك بعقيدته ودينه ".[١]

ليست العلمانية ، بالمعنى الذي استعملت فيه العبارة، ديانة (أو الترياق أو المفهوم المضادّ للديانة) ولا نمط حياة. إنها فلسفة براغماتية لتنظيم السلطة السياسية أو الحياة المدنية، والثورتان الأميركية والفرنسية كانت لديها منذ بدايتهما ميزة على الأقلّ، إن لم يكن قبل ذلك، أساسية واحدة: تقول السلطة العلمانية إنّ مصدرها هو الشعب وليس مصدراً إلهياً.[٢]

وحتى في أشكالها التجميعيّة المتطرّفة في القرن العشرين، مثل الفاشية والشيوعية ، وفي الأشكال الحادّة للقومية، كان لدى السلطة العلمانية علاقة تكافليّة، وفي بعض الدول الأوروبية عضوية بالديانة المنظّمة.

ما هي العلمانية الأميركية اليوم؟ وكيف نفهم النجاحات الانتخابية الأخيرة للحركة المناهضة للعلمانية داخل الولايات المتحدة؟

ينطلق معظم الباحثين في تعريفهم للعلمانية من اعتبارها مناقضة للديانة، مستندين بذلك إلى الجدل الفرنسي حول العلمانية ومتجاهلين تقليداً أميركياً بديلاً. في الواقع، منذ القرن السادس عشر في أوروبا والولايات المتحدة، اكتسبت السياسات العلمانية حقل نفوذ وميداناً

١ـ موقع الشريعة: " هل العلمانية دين؟ أم هل هي مجرد رؤية فكرية مبنية على الإلحاد ؟"

٢ Jean Baubérot , Laicism , Sociology » Sociology of Religion
Blackwell Encyclopedia of Sociology
Edited by: George Ritzer

للتحرّك نسمّيه الآن حكومة أو دولة، وذلك على حساب الديانة المنظّمة. في ذلك الوقت، كان إنشاء حكومات علمانية أو الدولة العلمانية ردّاً على الحروب بين المذاهب الدينية داخل المسيحية. كان الإخفاق إخفاق ديانة عالمية محدّدة، أي المسيحية، لا إخفاق الديانة في ذاتها- في تنظيم الحياة بطريقة سلمية بين مختلف ممارسيها أو المؤمنين بها، وهذا ما أدى إلى نشوء دول علمانية.

يبدو أن هناك نوعاً من التناقض في موقف العلمانيين في العالم الإسلامي من العلمانية الغربية. فهم يمجدونها ويعتبرونها القدوة ولكنهم لا يدرسون تطواراتها جيداً ولا يستوعبونها جيداً.

في الوقت الذي يحاول فيه العلمانيون في البلدان الإسلامية اتخاذ كل الوسائل التي من شأنها محاصرة الإسلام وتقويضه، يشهد الغرب صحوة دينية متزايدة، وعودة مرة أخرى إلى الكنيسة، وتزايد تدخلها في الشأن السياسي والاجتماعي، بل استلهام التراث النصراني من قبل الساسة في مخاطبة الجماهير" يقول الدكتور مصطفى حلمي: "فقد استطاعت الحركة الأصولية البروتستانتية أن تلعب دوراً مؤثراً في الحياة السياسية الأمريكية، وفي استعادة المفاهيم والتصورات النقية التي طرحتها الأصولية في بدايات القرن العشرين، وصبغِها بأبعاد سياسية، واستخدامها في الواقع السياسي الأمريكي، وامتدادها لتشمل السياسة الخارجية الأمريكية،" وكان المرشحون الثلاثة إبان انتخابات الرئاسة عام ١٩٨٠م أندرسون وكارتر وريجان، كانوا يعلنون جميعًا انتماءهم إلى الإنجيلية ".[١]

وفي رأي كارين آرمسترونج ـ أستاذة الأديان المقارنة بجامعة أكسفورد ـ أن الدين أصبح قوة يعمل لها حساب، وانتشرت صحوة دينية لم تكن تدور بخلد الكثيرين في الخمسينيات والستينيات"

١ـ ورطة العلمانية المعاصرة www.saaid.net/mktarat/almani/٧٥.htm

إذ كان العلمانيون يفترضون أن الدين خرافة تجاوزها الإنسان المتحضر العقلاني، وأنه على أحسن الفروض مجرد نشاط فردي عاجز عن التأثير في الأحداث العالمية.[١]

حالياً، تبدو السلطة العلمانية في الولايات المتحدة في تكافل مع المذاهب الأصولية البروتستانتية، ولا سيما المذاهب الإنجيلية التي تحبّذ الاتصال المباشر مع الله بدون وساطة، وهذا ما يغيّر بدوره النظرة إلى الممارسات العلمانية.

منذ أواخر السبعينيات، ومع بروز مجموعة سمّت نفسها " الغالبية الأخلاقية" وتزايد عدد الإنجيليين الذين يقدّمون برامج دينية تلفزيونية، دخلت هذه المذاهب الدائرة السياسية بقوّة وحقّقت نجاحاً في نهاية المطاف، ومن المتعارف عليه أنه كان لهذه الجماعة الصوت المهيمن في إدارة بوش (الابن) والحزب الجمهوري بكامله.

لا أهدف هنا إلى إيراد المراحل التاريخية بل إلى تحليل شكلها ومعناها الحاليّين في ثلاثة أحداث: الحرب على الإرهاب، وقاضي الوصايا العشر، وزواج مثليّي الجنس.[٢]

يذكر وزير الدفاع دونالد رامسفيلد عام ٢٠٠١، المسيحي اليميني المتطرف وأحد أقوى ثلاثة أعضاء في النخبة الحاكمة أيام بوش الابن، في كتابه الذي كتبه قبل هجمات ١١ أيلول واجتياح العراق أن التحدّي المطروح أمامنا هو الدفاع عن أمّتنا ضدّ اللامعروف واللاأكيد واللامنظور واللامتوقّع[٣] ويضيف الدكتور جون بورنمان: ((أليس هذا الدفاع ضدّ)) اللامعروف واللاأكيد واللامنظور واللامتوقّع محاولة لضمان الأمن ضدّ الشيطان الكلّي المعرفة الشرّير. وهذا خطاب ديني بحت ". فقد قال بوش في إحدى خطب حملاته الانتخابية في تشرين الأول ٢٠٠٤ ليست الحرية هدية أميركا إلى العالم. الحرية هي هدية الله الكلّي القدرة إلى كلّ شخص منا. وفي خطابه

١ـ رابطة أدباء الشام www.odabasham.net/show.php?sid=٥١٤٠٩

٢ــ العلمانية الأميركية اليوم بين التديّن والديانة المنظمة"، النهار البيروتية، ١٥.٠٨.٢٠٠٥ ترجمة نسرين ناضر. www.aqlaam.net/?act = news&sec =٢&id =١١٢٤٠٦٥٠٥٩&print=١

٣ Donald Ramsfield,Known and Unknown: A Memoir (Penguin Group ,٢٠٠١ , p.٢٣

عن حالة الاتحاد عام ٢٠٠٣، قال: في حين تبني أمّتنا أو قواتنا تحالفات لجعل العالم أكثر أماناً، يجب أن نتذكّر أيضاً دعوتنا بصفتنا بلداً مباركاً (من الله)، إلى أن نجعل العالم أكثر أماناً.

إذاً لم تكن الحرب على الإرهاب، وفق تصور المحافظين الجدد من اليمين المسيحي المتطرف، حرباً سياسية تقليدية قد تنتهي بانتصار المبارَك على عدوّ محدّد بوضوح، بل يتخيّلونها حرباً مستمرّة على الأشرار. إذاً نحن أمام استعارات مختلطة، فمن العقيم فصل السياسة عن الدين .

غالباً ما تتمّ الإشارة إلى واقع أنّ واضعي الدستور الأميركي رجال مثل توماس جيفرسون وبنجامين فرانكلين وجيمس مديسون منحوا سلطة أعلى (نحن الشعب) ولم يأتوا على ذكر الله، دليلاً على فهم تقليدي للعلمانية، وللسياسة في معزل عن الدين. إحدى العقائد الأساسية للفلسفة الإنسانية العلمانية الأميركية هي أنّه ينبغي على الحكومة تأمين إطار عمل للاستقلال الديني وحرّية اختيار طريقة العيش، بما في ذلك الديانة التي يريد المرء ممارستها بدون فرض أيّ مذهب ديني أو نظام إيماني فردي. أعادت المحكمة العليا في الولايات المتحدة مراراً وتكراراً التشديد على هذه العقيدة، ولا سيما في الحالات التي تحتكم فيها إلى التعديل الأول للدستور.[١]

الصحوة الدينية - وفقاً لتحليل هنتنغتون في دراسته عن صراع الحضارات- تصب مباشرة في الدور المساعد الذي يمكن أن يلعبه الدين على الساحة الدولية، ومن ثم فهو يبشر بأن العودة إلى المسيحية تمثل عاملاً مهماً في دعم الهوية الأميركية ونشرها خلال الفترة الراهنة.[٢] وبرغم أن أطروحة هنتنغتون والتحولات السابقة تشكل تحدياً للعلمانية، فهي تسهم في تعرية الأصولية العلمانية، خاصة العربية والتركية والكردية التي ترى أن العلمانية هي الخيار الأوحد لتحقيق التحديث والديمقراطية.

١ـ العلمانية الأميركية اليوم بين التديّن والديانة المنظمة"، النهار البيروتية، ١٥.٠٨.٢٠٠٥ ترجمة نسرين ناضر. www. aqlaam.net /?act=news&sec =٢&id=١١٢٤٠٦٥٠٥٩&print=١

٢- Samuel P.Huntington" the Clash of Civilization", Foreign Affairs; Summer ١٩٩٣; ٧٢, ٣.p.٢٦
١٠٢http://www.polsci.wvu.edu/faculty/hauser/PS
.pdf٩٣/Readings/HuntingtonClashOfCivilizationsForAffSummer

العلمانية بفهم أصحابها لها: هي مشروع فكري نتج بعد عصر النهضة يقدم العلم والعقل ويثق بهما ثقة المعتزلة في تراثنا بالعقل، إلا أن المعتزلة كانوا يرتكزون على الوحي ليربط هذا العقل، أما العقل الغربي فهو بلا رابط عنده، على الأقل في الظاهر، مع أنه محكوم بأطر تراثية لا يستطيع منها فكاكاً، ويدعي الغربيون أمام غيرهم من الأمم الأخرى أنهم قد أفلتوا من هذه المرجعيات التراثية وأصبحوا أحراراً وحريتهم غير مقيدة، فليست مقيدة بتراث أو دين، ولكن استطاع الكاتب الموسوعي عبد الوهاب المسيري أن يبين خطأ هذا الرأي ، فهو يكتب: إن العلمانية مرتكزة على المسيحية الغربية ارتكازاً أساسياً، فهي تخلط هذا الدين المسيحي الرهباني بالقانون الثيوقراطي الروماني، والفلسفة اليونانية في بوتقة واحدة، وتقدمها للناس على أنها فكر جديد يسمى العلمانية الغربية، ثم يدعي أصحابها أنها بلا رابط من تراث أو دين" لتظهر العلمانية حيادية وغير مرتبطة بتراث الغرب فتقبلها شعوب العالم.[1]

يتبين مما سبق أن العلمانيين في الشرق الأوسط لم يستوعبوا البعد التاريخي والسياق الحضاري للعلمانية، ويحاولون تعميم التجربة الفرنسية مع العلمانية وكأنها تجربة عالمية وعلمية وصيرورة حتمية.

١ــ العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢، ص٥٢

فصل الثالث

التصور الإسلامي لمفهوم العلمانية

د. عثمان علي

لننظر في أصل المصطلح في اللغة العربية، إن العلمانية إما من العلم فتكون بكسر العين أو من العالم فتكون بفتحها، ولننظر الآن في أصل المصطلح باللغة الأم، فترجمة العلمانية باللغة الإنجليزية هي secularism وتعني لا غيبية أو دنيوية أو لا مقدس (اللادينية).

إذاً النتيجة التي نخلص إليها، والكلام هنا للأستاذ عادل الطاهري، أن كلمة العلمانية بكسر العين هي ترجمة غير صحيحة، تنعدم فيها الأمانة العلمية، ولم يُتحرَّ فيها الدقة، لذا كانت ترجمة غير موفقة، وما يزيد من تأكيد ما نحن بصدد بيانه، التعريف الذي تقدمه دائرة المعارف البريطانية للعلمانية، فهي تحدّدها بأنها حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس عن الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بالحياة الدنيا وحدها. ذلك أنه كان لدى الناس في العصور الوسطى رغبة شديدة في العزوف عن الدنيا والتأمل في الله واليوم الآخر. ومن أجل مقاومة هذه الرغبة طفقت العلمانية تعرض نفسها من خلال تنمية النزعة الإنسانية، فقد بدأ الناس في عصر النهضة يظهرون تعلقهم الشديد بالإنجازات الثقافية البشرية، وبإمكانية تحقيق طموحاتهم في هذه الحياة القريبة أي بناء الفردوس الأرضي والاستغناء عن الفردوس الإلهي .

يضيف الطاهري هذا التعريف يزيدنا يقينا بأن ترجمة كلمة سيكولارزم الإنكليزية إلى العِلمانية (بكسر العين) تعوزها الفضيلة العلمية حسب تعبير ابن رشد، والغاية من هذا التدليس إضفاء العلمية على هذا التيار الفكري حتى يستطيع رواد العلمانية وصف من يرفض تصورهم بالرجعية والجهل، أو إيهام الناس بأنه مبدأ علمي وعالمي متفق عليه من طرف الشعوب والأمم غير المنحازة إلى ثقافة معينة، ثم لعل السبب الذي حمل المسوقين للعلمانية على هذا التحريف علمهم المسبّق بنفور المسلمين من هذا التيار الذي يحمل بين طياته عقائد لا دينية إلحادية، وتيقنهم من أن المسلمين سيقابلون هذا المذهب بالرفض الشديد.

إن نصارى الشام أول من طرح المصطلح في الساحة الثقافية العربية في القرن التاسع عشر، ويتفق المفكر الإسلامي الدكتور عوض القرني في *كتابه* العلمانية: التاريخ والفكرة، مع الطاهري في أن اللبناني النصراني إلياس بقطور أول من طرح المفهوم في معجمه، ثم تبعه البستاني في الترويج لهذا الاستعمال الخاطئ المتعمد لأن النصارى في العالم العربي ظنوا أن العلمانية ذات المنشأ الغربي (المسيحي) تحقق لهم المساواة مع المسلمين.

حتى الباحث العلماني نصر أبو زيد يقول: إن كلمة العلمانية مشتقة من العالَم لا من العِلم. فالاهتمام بالعالم وبشؤونه وبالإنسان، بوصفه قلب العالم، هو جوهر دعوة العلمانية، وهذا الموقف مناقض لموقف الكنيسة الذي جعل الآخرة الهدف والغاية.[١]

وينقل الدكتور يوسف القرضاوي تعاريف المعاجم الغربية لتأكيد كون العلمانية هي سكولارزم الإنكليزية وتعني اللادينية وليس لها أية علاقة بالعلم الذي يشار إليه في الإنكليزية Science ويقتبس من قاموس ويبستر التعريف التالي للعلمانية:

نظام من المبادئ يرفض أي شكل من أشكال التدخل في النظام التربوي والاجتماعي، والاعتقاد بأن الدين والشؤون الكنسية لا دخل لها في شؤون الدولة.

وفي معجم أكسفورد ورد التعريف التالي: العلماني يعني الدنيوي والرأي الذي يقول إنه لا ينبغي أن يكون الدين أساساً للأخلاق والتربية.

ويعطي معجم الدولي الثالث تعريفاً مماثلاً للعلمانية:

نظام اجتماعي في الأخلاق، مؤسس على فكرة وجوب قيام القيم السلوكية والخلقية على اعتبارات الحياة والمعاصرة والتضامن الاجتماعي من دون النظر إلى الدين.

وهذه التعاريف تتفق مع رأي أربري، أبرز المستشرقين في القرن العشرين، فالعلمانية حسب تعريفه عزل الدين عن حياة الإنسان فرداً كان أو مجتمعاً، بحيث لا يكون للدين أي سلطان في

١ـ عادل الطاهري، موقع منتديات، نقلاً عن جريدة هيسبريس ،
http://www.٩ll٩.com/vb/٩٩٧٠١.html)

توجيه أو تثقيف الأفراد. ينطلق الإنسان في النظام العلماني بوحي من عقله وغرائزه أو دوافعه النفسية. باختصار عزل الله عن الإنسان فليس عليهم سلطان كأنما هم آلهة أنفسهم[١]

ويعطي معجم بلاك ويل لعلم الاجتماع تعريفاً لكلمة لايسازم الفرنسية (اللايك حسب الاستعمال التركي) وسيكولار الإنكليزية، يؤكد ما ذهب إليه كل من القرضاوي وسفر الحوالي، من أن العلمانية هي اللادينية، ونمت الظاهرة نتيجة لانحسار تأثير القيم الدينية في المجتمع والحكم في عصر النهضة الأوربية.[٢]

ينقل المفكر المصري الدكتور عبد الوهاب المسيري، وبروفيسور الأدب الإنجليزي والمتخصص في الصهيونية والعلمانية، عن المفكر الأمريكي المعاصر كريستول أن العلمانية هي بحد ذاتها رؤية دينية تحاول أن تحل محل المسيحية.

يقول المسيري: إن العلمانية في تصور كريستول رؤية دينية حققت انتصاراً على المسيحية واليهودية لأنها تحتوي على مقولات عن وضع الإنسان في الكون ومستقبله لا يمكن تسميتها علمية، ذلك لأنها مقولات ميتافيزيقية لاهوتية وفي هذا الدين يصنع الإنسان نفسه أو يخلقها (تأليه الإنسان).

وينقل المسيري عن كريستول قوله أيضاً تمت علمنة الدين ولم تبق عقيدة دينية، فقد أصبحت مجرد نوع من المهدئات النفسية التي تساعد الإنسان على تحمل التوترات الناجمة عن العصر العلماني الحديث وكانت نتيجة خلخلة القيم.

---

١ يوسف القرضاوي، التطرف العلماني في مواجهة الإسلام، لندن: المركز المغربي للبحوث والترجمة، ٢٠٠٠ ص ١٣-١٤.

٢- Jean Baubérot , Laicism , Sociology » Sociology of Religion" Blackwell Encyclopedia of SociologyEdited by: George Ritze

وبسبب هذه الفوضى الأخلاقية، أصبح من المستحيل تنشئة الأطفال وتظهر أجيال قلقة وذات أزمة في الهوية، ولكن يتوقع انسحاب العلمانية وبعث جديد للمسيحية وهو توقع أكدت الأحداث توقعه.[١]

تعريف جديد للعلمانية

وفي مساهمة أخرى حول العلمانية يناقش المسيري التعريفات الأساسية للعلمانية ويطرح مجموعة مفاهيم جديدة. ففي مقابل التعريف المشهور للعلمانية بأنها فصل الدين عن الدولة يدعو المسيري إلى تعريف جديد يصف جوهر النظرة العلمانية إلى العالم عبر التفريق بين العلمانية الجزئية (تقابلية الدين والدولة) والعلمانية الشاملة التي تعني فهم العالم والاجتماع الإنساني وفق نظرة علمانية صارمة وشاملة لجميع جوانب حياتهم، وليس فقط الجانب السياسي المعني بالدولة بصفتها جهاز حكم. ويرى المسيري أن هذا التعريف أدق وأكثر علمية في فهم الصيرورة العلمانية وفي فهمها بصفتها متتالية لا شيئاً جزئياً متسامحاً مع بقية منظومات الأفكار والمؤسسات الاجتماعية الإنسانية. فالعلمانية، بكونها منهج حياة شاملاً، لا تقبل بأقل من السيطرة الكاملة على مناحي الحياة الإنسانية، وهذا يعني تكريس النظرة المادية لا للأشياء فحسب، بل للجوانب الإنسانية في حياة البشر أيضاً، أو ما يسميه المسيري في كتاباته العربية حوسبة الحياة أي جعل كل الأمور وسائل مادية.حيث يكتب المسيري:

العلمانية التي تحققت في الواقع تعني أن ثمة انتقالاً من الإنساني إلى الطبيعي المادي، أي من التمركز حول الإنسان إلى التمركز حول الطبيعة، أي الانتقال من تأليه الإنسان وخضوع الطبيعة إلى تأليه الطبيعة وإذعان الإنسان لها ولقوانينها ولحتمياتها. ومع هذا يستمر كثير من الباحثين في استخدام التعريفات الوردية التي وردت في المعاجم حتى بعد أن اتضح أن ما تحقق على أرض الواقع جد مختلف

---

١ عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة، ص ٢٤٥-٢٤٧

ويضيف المسيري كان تعريف العلمانية في أواخر القرن التاسع عشر باعتبارها فصل الدين عن الدولة وكان التصور أن عملية الفصل هذه ستؤدي لا محالة إلى الحرية والديمقراطية وحل مشكلات المجتمع، فيَحل السلام في الأرض وتنتشر المحبة والأخوة والتسامح .ولكن كلمة دولة كما وردت في التعريف آنف الذكر لها مضمون تاريخي وحضاري محدد، فهي تعني بالدرجة الأولى المؤسسات والإجراءات السياسية والاقتصادية المباشرة.

كما أن الدولة في القرن التاسع عشر حين وُضِعَ التعريف، كانت دولة صغيرة وكياناً ضعيفاً، لا يتبعها جهاز أمني وتربوي وإعلامي ضخم، كما هو الحال الآن، ولا يمكنها الوصول إلى المواطن في أي مكان وزمان وكان كثير من مجالات الحياة لا تزال خارج سيطرة الدولة، فكانت تديرها الجماعات المحلية المختلفة، منطلقة من منظوماتها الدينية والأخلاقية المختلفة، فالنظام التعليمي على سبيل المثال لم يكن بعد خاضعاً للدولة، كما أن ما أسميه قطاع اللذة (السينما-ووكالات السياحة، وأشكال الترفيه المختلفة مثل التلفزيون) لم يكن قد ظهر بعد. والإعلام لم يكن يتمتع بالسطوة والهيمنة التي يتمتع بهما في الوقت الحاضر. والعمليات الاقتصادية لم تكن قد وصلت إلى الضخامة والشمول الذي هي عليه الآن. كل هذا يعني في واقع الأمر أن رقعة الحياة الخاصة كانت واسعة للغاية، وظلت بمنأى عن عمليات العلمنة إلى حد كبير .....إن العالم من منظور العلمانية الشاملة (شأنها في هذا شأن الفلسفة المادية) خاضع لقوانين مادية كامنة فيه لا تفرق بين الإنسان وغيره من الكائنات. كل هذا يعني نزع القداسة عن الطبيعة والإنسان، وتحويلهما إلى مادة استعمالية، يوظفها القوي لحسابه. والعلمانية الشاملة بطبيعة الحال لا تؤمن بأية معايير أو مطلقات أو كليات، فهي لا تؤمن إلا بالنسبية المطلقة، بل إنني أذهب إلى أن ثمة ترادفاً بين العلمانية الشاملة والرؤية الداروينية الصراعية ويسميها بالعلمانية المادية أو العلمانية المنفصلة عن القيمة أو العلمانية الداروينية.[١]

---

١ ــ العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، (قاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢).ص ٤٣ ; وانظر د. الوهاب المسيرى " بين العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة"،

٣١http://www.elmessiri.com/articles_view.php?id=

يطرح المسيري مجموعة من التساؤلات معقولة في هذا الخصوص: أليس من الأجدر للحداثويين من اليسار واليمين القومي أن تراجع مقولات الحداثة الغربية؟ هل هي مقولات مقدسة ومطلقة أو نهائية أو حتمية؟ وفعلاً قام بعضهم بهذا التقويم. أدرك قسم منهم أن العلمانية جاءت مع الهجمة الاستعمارية على الشرق الأوسط وهدمت البنى التقليدية واستمرت في النهب والسطو عشرات السنين، ثم خلقت نخباً حاكمة علمانية، مهزومة مستلبة أمام الغرب، أسست نظماً سياسية منفصلة عن الشعب وعن رؤاه ومصالحه وطورت مجتمعات تفترسها الرغبات الاستهلاكية وتراقبها المؤسسات الأمنية، حتى يمكن إدارتها بكفاءة لحساب الإمبريالية. قسم من اليسار أدرك أنهم ليسوا محكومين بتكرار أخطاء الآخرين وكأنهم آلات صماء أو حيوانات عجماوية لا ذاتية لهم ولا حرية ولا إرادة. أدرك هؤلاء أنه يمكن ترويض الحداثة وتعديلها وطرح رؤية جديدة لها لا تؤدي بالضرورة إلى الاغتراب والتنميط والتشيؤ وموت الإله والإنسان والطبيعة.[1]

---

١ ــ عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة، ص٢٤٧

الفصل الرابع

التصور العلماني للإسلام السياسي ونظام الحكم في الإسلام

د. عثمان علي

نحاول في هذا القسم من الدراسة التطرق إلى مجمل آراء العلمانيين حول نظام الحكم في الإسلام والإسلام السياسي، ثم نحاول أن نسلط الضوء على هذه الآراء وذلك بالإشارة إلى آراء الباحثين الأوربيين من أهل الاستشراق، وكذلك آراء أصحاب الاتجاه الإسلامي.

تصور العلمانيين عن نظام الحكم في الإسلام والإسلام السياسي:

يقول الكاتب الدكتور عمر بادحدح: إن المقصود بالإسلام السياسي في أدب العلمانيين هو الإسلام الفاعل المؤثر الذي يهدف إلى أن يكون الحكم لله والسيادة للشرع وأن تنضوي الحياة تحت لواء الإسلام بكل ما فيها من سياسة واقتصاد واجتماع وقضاء وتقنية، والمصطلح من جهة أخرى يتداوله غير المسلمين والعلمانيون على سبيل النقد، فهم يصورونه انحرافاً عن الإسلام الصحيح، وتحريفاً له، وضلالاً في فهمه، واستغلالاً لعظمته، وتشويهاً لصورته، كما يصورون معتنقيه والداعين إليه بأنهم من ذوي المصالح والمطامع، أو من ذوي الجهل والسذاجة، وفي كل الأحوال فإنهم يمثلون حالة من الشذوذ غير المقبول.

ويمكن تلخيص النقاش الدائر بين العلمانية والإسلام السياسي في المواضيع التالية:

مسألة الإسلام السياسي:

يكتب المستشار محمد العشماوي "إن تسييس الدين أو تديين السياسة لا يكون إلا عملاً من أعمال الفجار، أو عملاً من أعمال الجهال غير المبصرين لأنه يضع للانتهازية عنواناً من الدين،

ويقدم للظلم تبريراً من الآيات، ويعطي للجشع أسماء من الشريعة ويضفي على الانحراف هالة من الإيمان، ويجعل سفك الدماء ظلماً وعدواناً عملاً من أعمال الجهاد"[١].

ويقول فرج فوده عن مسالة السياسة في الإسلام "هذا حديث دنيا وإن بدا لك في ظاهره حديث دين وأمر سياسة وحكم وإن صوروه لك على أنه أمر عقيدة وإيمان، وحديث شعارات تنطلي على البسطاء ويصدقها الأنقياء ويعتنقها الأتقياء ويتبعون في سبيلها من يدّعون الورع وهم الأذكياء، ومن يعلنون بلا مواربة أنهم أمراء، ويستهدفون الحكم لا الآخرة، والسلطة لا الجنة، والدنيا لا الدين، ويتعسفون في كلام الله عن غرور في النفوس، ويتأولون الأحاديث على هواهم لمرض في القلوب، ويهيمون في كل واد، إن كان تكفيراً فأهلاً، وإن كان تدميراً فسهلاً " [٢]

الإسلام ونظام الحكم :

إنكار أن يكون للإسلام أي صلة بالسياسة، أو أي إشارة إلى نظام للحكم أو شكل للدولة، يقول المستشار العشماوي: "القرآن الكريم لم يتضمن آية تتعلق بالحكم السياسي أو تحدد نظامه، ولم تتضمن الأحاديث الشريفة أي حديث في هذا الصدد. "[٣]

ثم يواصل الإطلاقات والتعميمات فيقول وجمهرة الفقهاء الإسلاميين متفقون على أن نظام الحكم في الإسلام ليس من أصول الدين أو الشريعة. وينقل عماد الدين خليل عن الدكتور فرج فوده قوله: إن الإسلام دين وليس دولة، وإن الدولة الإسلامية على مدى التاريخ الإسلامي كله كانت عبئاً على الإسلام وانتقاصاً منه وليست له.[٤]

١ الإسلام السياسي ،طبعة جامعة قاهرة ، ص٧ ، يعد كتاب الأستاذ الدكتور محمد عمارة "سقوط الغلو العلماني"الصادر من دار الشروق، القاهرة ١٩٩٥، رداً علمياً على آراء المستشار محمد العشماوي.

٢ــ الحقيقة الغائبة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع ، ١٩٨٨، ص ١١-١٢.

٣ــ الإسلام السياسي ،ص١٥٨

٤ــ تهافت العلمانية ص١٦.

النظام الإسلامي والاستبداد الثيوقراطي :

يذهب العلمانيون إلى القول إن مفهوم الدولة الإسلامية متلازم مع الدكتاتورية" لأنها دولة دينية بمعنى أنها حكومة الله، تجعل الحاكم لا يُسأل عما يفعل، ولا يراجع فيما يأمر به، ونحو ذلك فهي طريق للاستبداد المطلق، فالطاغية حين يتمنطق بالدين أو يتمسح بالشريعة يجعل من نفسه وكيلاً عن الذات الإلهية، ومتصرفاً باسم القوى الكونية ومتحدثاً بلسان الوحي، ومتحكما في تفسير النصوص، ووصياً على عقول الناس، ورقيباً على جميع الإرادات، ومتسلطاً على رقاب العباد، وفي مثل هذه الحالة تصبح المصالح الشخصية أهدافاً للدين وتصير الأغراض الخاصة غاية للشريعة.[١]

ويقتبس الدكتور عماد الدين خليل عن الدكتور فؤاد زكريا قوله إن الحكم الديني "هو الأخطر وأقبح أنواع الخطأ هو الخطأ الذي ينبثق من تحت عباءة الحكم الديني ويرتكبه حكام يتصورون أن أهواءهم ومصالحهم الضيقة تجسيد للإرادة الإلهية، ويوهمون الناس أن كل ما يفعلونه مستلهم من وحي الشرع الإلهي الذي يحكمون بمقتضاه ".[٢]

٤) إمكانية تطبيق الشريعة في العصر الحديث : القول بأن أحكام الشريعة الإسلامية غير صالحة لحكم الحياة المعاصرة بما فيها من مستجدات ومتغيرات، ففؤاد زكريا يقول: يجب أن نكتب بوضوح مثلاً في صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان.. أي أن نقول: ليس هناك في أمور البشر قاعدة من هذا النوع، ويقول: أحد المرتكزات الرئيسة للتأثير في الأغلبية الصامتة هو ضرب المرتكزات الأساسية التي تنطلق منها هذه الاتجاهات الدينية، وأهم هذه المرتكزات قولهم: إن هناك نصوصاً ثابتة صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان.[٣] وهناك أمور أخرى، منها نظرهم إلى التشريع الجنائي ونظام العقوبات على أنه قسوة لا تتناسب مع الإنسانية ومراعاة حقوق الإنسان، من ذلك دعواهم أن التاريخ الإسلامي كله ليس فيه مثل يُحتذى للدولة الإسلامية

١ــ الإسلام السياسي، ص ٢٤

٢ــ تهافت العلمانية ص ٣٨

٣ــ تهافت العلمانية ص ٢٠

ويستثنون فترة حكم النبي صلى الله عليه وسلم لأنه نبي مسدد بالوحي، وفترة عمر لأنه ملهم محدث، وكثيراً ما يُثيرون البلبلة بأن دعوى الدولة الإسلامية لا تُقبل لأنها ليس لها برامج علمية أو خطط محدودة قابلة للتطبيق والمناقشة [١].

٥) عالمية العلمانية : يقول كل من صادق العظم وعزيز العظمة (الكاتبان السوريان العلمانيان) إن العلمانية رؤية كونية وأمر واقع في معظم أرجاء الكون والعالم الإسلامي، وأي بحث عن الخصوصيات والغايات الإنسانية هو ضياع للوقت وبمنزلة السباحة ضد التيار في المحيطات ذات الأمواج القوية التي تكتسح كل شيء تقف في سبيله.

لذا ينصح العظمة أن نوجه أنظارنا إلى فهم القوانين الحتمية التي تحكم مسيرة البشرية ونتبنى المثل الغربية، وهو بحد ذاته تبني المثل العالمية. ويرى العظمة أن التاريخ يؤدي، برغم لانهائيته، إلى زمن الحداثة الكونية والزمانية العالمية، وستلتهم كل الخصوصيات وتمحو كل الثنائيات. ويضيف صادق العظم أن العلمنة أمر واقع في الشرق الأوسط، وقد بدأ في القرن التاسع عشر بالإصلاحات داخل الدولة العثمانية المسماة بالتنظيمات (١٨٣٩-١٨٥٦).

ويرد العظمة على مخالفيه من الكتاب المسلمين الذين يرفضون قبول عالمية النموذج الغربي بالقول إذا كان بإمكان الإسلام ذي المنشأ المتواضع في الجزيرة العربية أن ينطلق ويكون حضارة عالمية، فلمَ لا يكون بإمكان الحضارة الغربية أن تحقق نفس الإنجاز؟ لذلك فالعلمانية هي مصيرنا ولا تعارض فيها مع الإسلام لأنها لن تتعرض للمجال الديني القيمي الذي هو هدف كل الأديان السماوية ومن ضمنها الإسلام [٢]

٦) تلازم العلمانية والديمقراطية: ولكي تكون ثمة ديموقراطية، يجب أن تتوافر شروط ومبادئ أساسية، وأولها الاعتراف بالفرد الإنساني وبمركزيته السياسية والاجتماعية. وثانيها قيام النظام السياسي على عقد اجتماعي يختاره أفراد المجتمع بإرادتهم ويلتزمون به طواعية. وثالثها المساواة

١ــ د. علي بن عمر بادحدح "الإسلام السياسي"

٢ــ Islam and Secular Humanism Sadik J. Al Azm... - DAI Heidelberg
www.dai-heidelberg.de/content/.../al_azm_ger

التامة بين أفراد المجتمع في المواطنة والحقوق والواجبات، بصرف النظر عن الجنس أو الدين أو المذهب أو الطائفة.

يقول العلمانيون: إن الشروط والمبادئ التي تشكل جوهر الديموقراطية لا يمكن تحققها من دون العلمانية التي تفصل بين الفضاءين الديني والسياسي. ففي الفضاء الديني مصدر الحكم والشرائع إلهي لا بشري، والفرد يتعيّن بانتمائه الديني لا الاجتماعي والمواطني، وحقوقه وواجباته لا تتحدَّد بعقد اجتماعي بل بنص منزل لا يقر بالمساواة التي تصر عليها الديموقراطية بين الرجل والمرأة أو بين المؤمن وغير المؤمن أو حتى بين المؤمنين أنفسهم.

من هنا يبدو الفصل بين الديموقراطية والعلمانية أمراً لا يمكن تصوّره أو قبوله، أولاً لأنهما متلازمتان في الانتماء إلى فضاء الحداثة.١

٧) العلمانية بديل للطائفية وصراع الأديان : ففي صدد تقويمه لكتاب «هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية» للطرابيشي ينقل الكاتب حسان جمالي عن الطرابيشي، أن الديمقراطية لا تختزل في محض آلية انتخابية وليست مفتاحاً سحرياً لجميع الأبواب المقفلة، بل هي نفسها بحاجة إلى مفتاح، ولعل بابها لا ينفتح إلا بعد أن تكون سائر الأبواب الأخرى قد فتحت أو بالتزامن معها على الأقل. وتنحصر أزمة الديمقراطية وصعوبة تحقيقها، لا على المستوى الشعبي فحسب، وإنما على مستوى المثقفين. يؤكد الطرابيشي إذاً على الربط العضوي بين الديمقراطية والعلمانية ويقول: لا ديمقراطية بلا علمانية، لأنه في ظل العلمانية فحسب يمكن للمرء أن ينعتق من عقليته الطائفية كي يفكر وينتخب على أساس عقله. ويذهب إلى القول إن العلمانية اليوم أشد إلحاحاً في الدول العربية منها في غيرها وذلك للأسباب التالية:

بديهي أننا لا نماري في أن العلمانية في وجه من وجوهها يمكن أن تمثل مطلباً للأقليات بقدر ما يمكن أن تقدم لها ضمانة للمساواة التامة أمام القانون. ولكن ما نماري فيه بالمقابل هو أن تكون الأقليات المعنية في الدائرة العربية الإسلامية هي الأقليات المسيحية قصراً. ذلك أن

---

١ انظر، كرم حلو، فصل إشكالي بين الديموقراطية والعلمانية، شفاف الشرق الأوسط، ٢٥ ديسمبر. ٢٠٠٥

العلمانية فلسفة وآلية لتسوية العلاقات لا بين الأديان المختلفة فحسب، بل كذلك بين الطوائف المختلفة في الدين الواحد. والحال أن التعددية في الدائرة العربية الإسلامية ليست محض تعددية دينية وإثنية، بل هي أيضاً تعددية طائفية. فالإسلام العربي بواقعه الديمغرافي الحالي، يتألف من غالبية سنية بكل تأكيد، ولكن أيضاً من أقليات شيعية ونصيرية وزيدية وإسماعيلية ودرزية وإباضية. ومن منظور هذه التعددية الطائفية الإسلامية لن تكون قضية العلمانية في العالم العربي قضية مسيحية- إسلامية فقط، بل هي أيضاً وربما أساساً قضية إسلامية- إسلامية.

يضيف جمالي "إن قامت العلمانية في الغرب على أساس التحييد الديني للدولة فإن العلمانية في المجال العربي الإسلامي لا بد أن تقوم أيضاً على التحييد الطائفي للدين نفسه. وذلك ما دام الدين، وهنا الإسلام، يتوزع لا إلى طوائف متباينة فحسب، بل أيضاً وأساساً متعادية متكارهة يقوم كيانها على الضدية المتبادلة، وتعتمد في التعامل فيما بينها معجمَ التكفير والتنجيس.. والإسلام هو أحوج الأديان اليوم إلى الفصل فيه بين الزمني والروحي، وكذلك لأن العلمانية بما يترتب عليها من فصل بين الروحي والزمني حتى على الصعيد الديني المحض، من شأنها أن تساعد الإسلام على فك نفسه من أسر التسييس والأدلجة وعلى استرداد وضعيته الطبيعية بصفته وجداناً جمعياً شبه فطري".[١]

هذا ملخص آراء العلمانيين في الشرق الأوسط حول النظام السياسي والإسلام السياسي، ونحاول أدناه تسليط المزيد من الضوء على هذه الآراء، وذلك بطرح الاتجاه الإسلامي المعارض لها.

---

١ حسان جمالي ـ شخصية المفكر جورج طرابيشي، جزيرة نت،١-٣-٢٠٠٩

الفصل الخامس

موقف الاتجاه الإسلامي من العلمانية

د. عثمان علي

انتقال (اللادينية) إلى العالم الإسلامي :

كيف انتقلت "العلمانية اللادينية" الى المسلمين؟ لا بدّ للجواب على هذا السؤال الكبير من استدعاء جملة من الدعائم التي سوّغت لبعض النُّخَب في العالم الإسلامي تسويق هذه الفكرة، في زحمة استيراد عوامل النهضة على طريقة التحديث الغربي" إسقاطاً لتجربة الغرب، وتغييباً لذاتية الشرق ومقوماته الحضارية . نقتبس في الأسطر التالية رأي الأستاذ الباحث محمد عمر دولة عن كيفية انتقال العلمانية إلى العالم الإسلامي:.

فأُولى هذه الدعائم: الإرساليات الأجنبِية بمختلف أنشطتها التبشيرية، التي كان لها أضرار جسيمة" إذ لم يتوانَ المُرْسَلُون في إطار التوسع وتكريس الهيمنة عن تدعيم خليط من رجال الأعمال والمغامرين السياسيين والمستعمرين والمستشرقين في عملياتهم التوسعية، التي تهدف إلى استطلاع المنطقة، وترسيخ دعائم السيطرة الأوروبية في أذهان الأهالي، ومحاولة احتواء الثوابت الدينية والمذهبية عندهم

وثانية هذه الدعائم: الاستشراق وأيديولوجية الهيمنة " إذ لم يكن القصد من الدراسات الاستشراقية تجريد الشرق من كل مزاياه الفكرية فحسب، وإنما تأسيس خطاب فكري للآخرين" يبرّز من خلاله للمركزية العرقية الأوروبية وزعزعةَ ثقة الشعوب الشرقية بذاتها وبمعاييرها، وتدمير مجتمعاتها وعوامل الاستمرارية والثبات عندها .

ويقول محمد عمر: عمل الاستعمار في سبيل تحقيق هاتين الرغبتين من خلال "تسخير طائفة من الكُتّاب، الذين أسقطوا عداوتهم على دراسة الإسلام" بناءً على الصُّوَر المشوّهة في أذهانهم" فجاءت غالب بحوثهم في منتهى التعصب والإجحاف والتزوير، وكانت عبارة عن تبريرٍ لأطماع

الغرب الباحث عن مستعمرات وراء البحار، واستلحاقٍ لأهل الشرق الباحثين عن طريق للخروج من الانحطاط ".

وقد وجهت هذه الدراسات باسم الموضوعية طعوناً في القرآن وتشكيكاً في السنة، وإحياءً للخلافات والنعرات والعصبيات في التاريخ الإسلامي، وإبرازاً للصفحات السوداء ـ فقط! ـ من تراث الحضارة الإسلامية. فقد مثّلتِ الدراسات الاستشراقية جنايةً على الإسلام والإنسان وتنكّبتِ الموضوعيةَ العلمية.

وثالثة هذه الدعائم: المسألة الاستعمارية القائمة على النّرجسية العرقية الغربية، كما يجده دارس أدبيات ما قبل الاستعمار من تكريس فكرة أحقية الغرب في استتباع العالم ببَلْوَرَة المفاهيم المركزية الغربية، وتضافرها مع التبشير باسم (العقل) و(العقلانية) و(الموضوعية العلمية). فالمتأمِّل في كتابات (هيجل) مثلاً يرى نموذجاً من طغيان الفكرة الاستكبارية الغربية" التي كانت أساساً ومبرِّراً للحملات الاستعمارية الصليبية، فقد شحن كتبه بالافتراء على الحضارات الأخرى وتحقيرها" ليسوِّغ إلحاقها، بالتبعية، بالمركزية الغربية كما في مقولاته المشهورة: لا توجد فلسفة بالمعنى الحقيقي إلا في الغرب، وفي الطبع الشرقيِّ الروحُ غارقةٌ في الطبيعة، والفكر هنا غيبيٌّ تماماً" وبناءً على ذلك تأسست أيديولوجية الشعب المتحضر المسيطر على غيره من الشعوب المتوحّشة، كما عبّر (هيجل) عن ذلك بأنه الحق الذي يملكه الشعب المسيطر على التاريخ العالمي" لأنه يمثل الدرجة الراهنة لروح العالم، أما بقية الشعوب فهي بلا حقوق ولا يحسب لها حساب في التاريخ العالمي" لأنّ بقية الشعوب برابرة لم يبلغوا ـ بَعْدُ ـ نفس اللحظة الجوهرية" لذلك نتعامل مع استقلالها على أنه شيء شكلي .

فقد أصبح الاستعمار- إذاً- عملاً (إنسانياً) يسوّغ غزو الشعوب المسماة بالمتوحشة، وفي ذلك يقول (فيري)، أحد منظري العقيدة الاستعمارية في القرن التاسع عشر، بكل جرأة واستكبار: لا بد من القول علناً إن الأعراق المتفوّقة لديها كامل الحق إزاء الأعراق الدنيا .

ورابعة هذه الدعائم: عقلية الاستتباع التي ارتضاها نخبة من ذوي الانبهار بقدرات الاستكبار الغربي ومن فيهم (قابلية الاستعمار)- بتعبير مالك بن نبي - ومن قَبْلِه علاّمة علم الاجتماع

ومؤسسه الأول، عبد الرحمن بن خلدون الذي يقول: إنّ المغلوب مُولعٌ بتقليد الغالب، فقد عاش بعض (المُتَعَالِمين-أشباه المتعلمين) من العالم الإسلامي اغتراباً كاملاً عن المقوّم الحضاري، واستجابةً عارمةً للنداء الاستكباري" وقد صدّق عليهم الاستعمار ظنه فاتبعوه، واستخفّهم ببُنَاه المعرفية وفلسفته المادية فأطاعوه" وصاروا معاولَ هدمٍ في صرح الثقافة الإسلامية ـ كما تراه في كتابات (طه حسين)، و(أحمد أمين)، و(علي عبد الرازق) ـ وعواملَ نقضٍ لمقوّمات الهويّة والذاتيّة الحضاريّة. فقد صنع الاستعمار هذه النُخَب على عينه، وربّى عقولها ووجداناتها وتوجّهاتها وفق فلسفات مرجعيّته الفكرية" حتى غدَوْا متنكّرين لِقيَمهم الدينية، مستكبرين على ثقافتهم الذاتيّة .[1]

إذاً، فقد كانت أخطر دعائم العلمانية في البلاد الإسلامية، استقطابَ الخطاب الاستعماري فئاتٍ أصبحت تمثل منظومة الاستكبار الغربية، لكنها غريبةٌ معزولةٌ في ديار الإسلام، جُزُرٌ في أوطانها.[2] ويكفي في بيان استضعاف هذه النخبة وانهزامها واستتباعها ما كتبه أحد روادّها (د.طه حسين): لقد التزمنا أمام أوروبا أن نذهب مذهبها في الحكم، ونسير سيرتها في الإدارة، ونسلك طريقها في التشريع، التزمنا هذا كلّه أمام أوروبا، وهل كان إمضاء معاهدة الاستقلال ومعاهدة إلغاء الامتيازات إلا التزاماً صريحاً قاطعاً أمام العالم المتحضر بأن نسير مسيرة الأوروبيين في الحكم والإدارة والتشريع؟ فلو أننا هممنا الآن أن نعود أدراجنا، وأن نحيي النظم العتيقة لما وجدنا إلى ذلك سبيلاً ولوجدنا أن أمامنا عقاباً لا تُجاز ولا تُذلّل، عِقاباً نقيمها نحن، وعِقاباً تقيمها أوروبا" لأننا عاهدناها أن نسايرها ونجاريها في طريق الحضارة الحديثة"[3].

١ــ العلمانية: النبتة الغريبة عن الحضارة الإسلامية
http://saaid.net/mktarat/almani/٢٧.htm-

٢ــ غريغوار منصور مرشو، مقدمات الاستتباع: الشرق موجود بغيره لا بذاته، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي (١٨)، ط١/ ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ص٢٢

٣ــ مستقبل الثقافة في مصر، القاهرة سنة ١٩٣٨، ص ٣٦ – ٣٧

يقدم جون إسبوزيتو، بروفيسور الأديان والعلاقات الدولية في جامعة جورج تاون، تمهيداً استعراضياً لوضع العلمانية في الشرق الأوسط في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، ويركز فيه في ما يراه تراجعاً مستمراً للعلمانية، لا على مستوى الغالبية العامة عند الناس في المنطقة فقط، بل على مستوى النخب أيضاً، ويلاحظ إسبوزيتو أن النخب العلمانية الحاكمة في أكثر من بلد لم تستطع استيعاب هذا التراجع أو القبول به، خاصة أن التقدم البديل التعويضي كان يحصل في جانب الحركات الإسلامية واتساع شعبيتها. ويتابع إسبوزيتو بشيء من التفصيل أمثلة الجزائر وتركيا (وتونس إلى حد أقل)، مستنتجاً بروز ما يسميه "العلمانية الأصولية" في هذه البلدان. ويرى أن خطر هذه الأصولية الجديدة يكمن في النظر إلى العلمانية على أنها ليست خياراً من الخيارات بل الخيار الوحيد، وأنها السبيل الأوحد الذي يجب أن تنهجه المجتمعات [١]. وتحولت كما يصفها عزام تميمي إلى دين جديد [٢]، والمشكلة الكبيرة هنا هي أن النخب العلمانية الحاكمة لا تريد أن تعترف بالتغيرات الاجتماعية والفكرية والسياسية الجذرية التي حدثت ولا تزال تحدث في بلدانها حيث برزت تيارات شعبية غير علمانية وتحديداً إسلامية، ولا ترى وسيلة للتعامل مع هذه التغيرات إلا قطع الطريق عليها وقمعها كما حدث في البلدان المذكورة. والمفارقة الغريبة التي يلتفت إليها إسبوزيتو هي أن العلمانية في الشرق الأوسط صارت متلازمة مع الدكتاتورية على رغم أنها تزعم الحرية والانفتاح والديمقراطية الليبرالية. ويضرب أمثلة على ذلك بتحالف الجيش وأجهزة الأمن مع النخب العلمانية الحاكمة لإحباط التحولات الديمقراطية، سواء فوز الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر، أو فوز حزب الرفاه في أكثرية المقاعد البرلمانية في تركيا وتسلم أربكان للوزارة، أو فوز حركة النهضة التونسية بعدد كبير من المقاعد في الانتخابات التونسية التي سبقت حل الحركة وإعلان الحرب عليها. [٣]

١- John Esposito , and Azzam Tamimi ,Islam and Secularism in the Middle East ,London:Hurst press.٢٠٠٠,p.٩

٢ـ Ibid,p.٢٨

٣ـ Ibid., pp.٢٨-٢٩

ويعزو الأستاذ محمد عادل التريكي إخفاق العلمانية في الشرق الأوسط إلى كونها عقيدة مستوردة من مناخ حضاري وفرضها قسراً على مجتمعاتنا بالطرق التالية :

١). الجيوش الاستعمارية التي غزت الشرق في القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين.

٢). البعثات الدراسية والعلمية التي توجهت من بلاد الشرق شطر الغرب.

٣) التبشير والبعثات التنصيرية. والإرساليات الأجنبية بمختلف أنشطتها التبشيرية، التي كان لها أضرار جسيمة" إذ لم يتوانَ المُرْسَلُون في إطار التوسع وتكريس الهيمنة عن تدعيم خليط من رجال الأعمال والمغامرين السياسيين والمستعمرين والمستشرقين في عملياتهم التوسعية، التي تهدف إلى استطلاع المنطقة، وترسيخ دعائم السيطرة الأوروبية في أذهان الأهالي، ومحاولة احتواء الثوابت الدينية والمذهبية عندهم

٤) الاستشراق برجاله ومراكزه في أغلبه.

٥) الشركات الاستثمارية الكبرى الغربية.

٦) وسائل الإعلام المختلفة .

ويلخص التريكي رأيه في العلمانية قائلاً:

العلمانية في بلاد المسلمين كانت نبتة غير طبيعية استنبتت قسراً وكرهاً بالحديد والنار والتضليل والخداع للشعوب، والإقصاء والاستبعاد لعقائد الأمة وتراثها وتاريخها وقيمها، فقد كانت النتيجة مخالفة لما حصل في الغرب، لقد كانت الثمار المرة للعلمانية في بلاد المسلمين هي التخلف والفساد والدماء والذل والتبعية والانهيار الاقتصادي والاحتراب الاجتماعي، والتسلط السياسي في أسوأ صوره التي تخطر على البال [١] .

يقول التريكي: قسم العلمانيون الإسلام إلى إسلام وإسلام سياسي، وأطلقوا على دعاة الإسلام الألقاب التي تتميز بطابع أيديولوجي وسلبي كالظلامية، والأصولية، والإرهاب،

١- محمد عادل التريكي، الإسلام السياسي مغالطة علمانية،الحوار المتمدن - العدد: ٢٨٠٩ - ٢٠٠٩ / ١٠/٢٤

والرجعية، وتسييس الدين، وإسلام البترودولار، إلى غير ذلك من الألقاب، وكل هذه الإطلاقات العلمانية مغالطات تنطلق من الجهل بالإسلام أو العداء وسوء النية تجاهه، أو من الأمرين، ولنأخذ موضوعاً نال من ضجيج العلمانيين وأغاليطهم النصيب الأوفر، وهو موضوع الإسلام والسياسة، وليكن الحديث في النقاط الآتية: إن عبارة الإسلام السياسي التي لهج بها العلمانيون كثيراً هي عبارة مرفوضة شرعاً، لأنها تعني أن هناك أكثر من إسلام: إسلام سياسي، وإسلام غير سياسي، في حين أن الواقع أنه ليس إلا إسلاماً جاء من عند الله. بالنسبة إلى موضوع علاقة الإسلام بالسياسة، لا بد من الرجوع إلى الإسلام نفسه لنسأله: هل للسياسة موقع في منظومته الفكرية؟ وهل له حكم في النظريات والممارسات السياسية؟ وهل الإسلام يفرض على معتنقيه أن يكون نشاطهم وفكرهم وطرحهم السياسي ملتزماً بذلك الحكم والتوجيه، وتلك الضوابط والقواعد، أم أن الإسلام لا توجيه له في هذا الجانب من الحياة؟ إن استعراض بعض الآيات في كتاب الله وكذلك النظر في سيرة رسول الله هي التطبيق الأمين لوحي الله ليؤكد لنا أن الإسلام كما أنه عقيدة فهو شريعة ونظام حياة متكامل في جميع جوانب الحياة المختلفة، ومنها جانب الحكم والسياسة. وتنظيم الإسلام للحياة يأتي في بعضها مفصلاً وفي بعضها يأتي بقواعد عامة شاملة وضابطة ومستوعبة لكل ما يوجد في حياة البشرية. فمثلاً مما ورد في كتاب الله بشأن الحكم والسياسة قوله سبحانه وتعالى (فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا)، ومن ذلك قوله تعالى: (وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ).

بناء على ما تقدم فليست المشكلة أن الإسلام لا شأن له بالحكم والسياسة، وإنما الإسلاميون هم الذين يحشرونه فيها كما يدّعي العلمانيون. بل الأمر يتلخص في أنه يسبق الاحتكام إلى الإسلام في الجانب السياسي كما في الجانب الاجتماعي، والجانب الاقتصادي، والجانب الأخلاقي، والجانب الجنائي، وغير ذلك، يسبق ذلك كله قضية أهم وأخطر، وهذه القضية هي الإيمان بالإسلام بصفته ديناً للإنسان عن قناعة ورضا واختيار، وهو الأساس العقدي لأي ممارسة حياتية، أما من

: يسلم بهذا أصلاً ولم يقبل بالإسلام كما أنزله الله، فكيف نتصور أن يقبل بالاحتكام إلى الإسلام في أي قضية من قضايا الحياة ومنها قضية الحكم والسياسة.

وهذه هي مشكلة العلمانيين، أي أنهم لا يقبلون الإسلام ديناً، أو أنهم يختارون منه ما يريدون فقط، قال تعالى: (وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإسلام دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ)، قال سبحانه:(أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ) "[١]

وهذه القضية لم تكن محل تساؤل أو شك أو نقاش في تاريخ الأمة من حيث التسليم بها مبتدأ ومعتقداً، "وإن وقعت مخالفات في عصور مختلفة في التطبيق والممارسة والعمل، ولكن التساؤلات وردت بعد انتشار البلاء العلماني الوافد الذي هو نتاج تاريخ الغرب".[٢]

ويقول أصحاب الاتجاه الإسلامي: من المغالطة أن يدعي العلمانيون أن الإسلام ليس فيه آية ولا حديث يتعلق بالحكم ونظام الدولة. وماذا نقول في كتب المتقدمين كالأحكام السلطانية، لأبي يعلى الفراء والماوردي، والسياسة الشرعية لابن تيمية، والطرق الحكمية لابن القيم، والإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام في تصرفات القاضي والإمام، للقرافي؟ وأين نذهب بالدراسات الحديثة التي رسمت ملامح نظام إسلامي متكامل في الحكم والسياسة مع التوضيح والمقارنة من أنظمة الحكم وأشكال الدولة في العصر الحديث، مثل كتاب نظام الحكومة النبوية للكتاني، و نظام الحكم والسياسة في الإسلام للقاسمي، والخلافة والإمامة العظمى لمحمد رشيد رضا، ونظام الحكم الإسلامي مقارناً بالنظم المعاصرة لمحمد حلمي، والدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي لمنير البياتي؟

كما أكد القرضاوي في كتابه..الدين والسياسة أن كلمة الإسلام أوسع من كلمة الدين، إذ إن الدين جزء من الإسلام، وهو ضرورة من الضرورات الخمس التي جاء الإسلام لحفظها.

---

[١]ـ المصدر نفسه

[٢] ـ المصدر نفسه

أما بالنسبة إلى كلمة السياسة فقد ذكر القرضاوي تعريفات عدة للسياسة، وأشار إلى أن كلمة السياسة لم ترد في القرآن مطلقاً، لكنه رد على من يتوهم أن عدم ورودها يعني عدم اهتمام الإسلام بالسياسة فقال: ولا ريب أن هذا القول ضَرْب من المغالطة، فقد لا يوجد لفظ ما في القرآن الكريم، ولكن معناه ومضمونه مبثوث في القرآن.

وضرب مثلاً لذلك بكلمة العقيدة، فهي لا توجد في القرآن ومع هذا مضمون العقيدة موجود في القرآن كله، ومثل ذلك كلمة الفضيلة فهي لا توجد في القرآن، ولكن القرآن مملوء من أوله إلى آخره بالحثِّ على الفضيلة، واجتناب الرذيلة.

ولتأكيد رسوخ مفهوم السياسة في الإسلام، دلل القرضاوي على ذلك بوضوح هذا المفهوم عند كل من الفقهاء إمام الحرمين من الشافعية، والقرافي من المالكية، وابن عابدين من الحنفية، وابن القيم وابن تيمية من الحنابلة فقد تطرق هؤلاء الفقهاء إلى الجوانب الكثيرة مما يعرف اليوم بفلسفة علم السياسة. كما ذكر القرضاوي وضوح المفهوم عند الحكماء مثل ابن سينا والفارابي وابن مسكويه وابن خلدون .[١]

ويعارض المسيري كُتاب العلمانية في تصورهم بأن العلمانية فيها الكثير من العلمية والعالمية بحيث تفرض نفسها مع الزمن خارج نطاقها الأوروبي بطريقة حتمية، ويكتب المسيري:

ومن الواضح أن من تصدوا لمحاولة تعريف العلمانية لم يتعاملوا مع مسلماتها الميتافيزيقية المسبقة، فغالبيهم الساحقة...تؤمن بعلمية العلم وحياده وبالنماذج أحادية الخط وحتمية، التقدم. وبذلك غفلوا عن أن النظريات الاجتماعية الغربية كثيراً ما تقوم على مسلمات مستمدة من مجرد الحدس، أو من موقف أخلاقي أو فلسفي قبلي لا يمكن أن يخضع للتمحيص العلمي. فنحن إذاً بقبولنا هذه النظريات لم نطرح جانباً إلا ميتافيزيقنا نحن وقيمنا نحن، واستبدلنا بها ميتافيزيقاهم وقيمهم.

---

١ (الدين والسياسة للدكتور القرضاوي من موقع المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث)
على الرابط تحت وهو كتاب شامل في هذا الخصوص.-http://www.e
cfr.org/data/cat١٢١١٢٢٠٠٩٢٠٣٥٢.pdf

ويتفق برويز منصور مع المسيري في مسألة تلازم العلمانية مع الدكتاتورية في منبعها الأوروبي. وفي تصور برويز يعود ذلك إلى جذور النتشوية الفكري في العلمانية التي تقود فرضيتها إلى موت الإله وخلوها من المجال العام. وفي هذا السياق يكون تحصيل القوة هدفاً بحد ذاته ولا يردعه رادع لأن القوة في المنطق النتشوي مسألة غير مقيدة بالأخلاق. ومن هذا المنطلق حتى عمليات الإبادة العامة للجنس والتفنن فيها وتطويرها لا يخرج عن كونها عملاً حضارياً لأنها تحقق قوة لطرف.[1] ويدعو برويز إلى تفكيك القداسة عن العلمانية، ونقض الادعاء السائد بأنها موئل الحقيقة والعلم. والتفكيك الذي يقوم به منصور عبر الرحلة الفكرية الشيقة لمكونات الفكر الغربي وبالتحديد الفكر النتشوي ثم موضعة هذا الفكر والنظر إلى خلاصاته العلمانية بصفته نتاجاً للتطور والصيرورة التاريخية الغربية، ثم عزل هذا النتاج عن التطبيق القسري على المجتمعات والصيرورات التاريخية لبقية مناطق العالم، وهو يقول: يجب ألا ننظر إلى العلمانية على أنها نظرية كبيرة قادرة على تفسير الظواهر، أو جاهزة للتطبيق في كل مكان وزمان، كما أنه من غير العملي أن يتم حبس النقاش وكأنه صراع بين قيم الإسلام الإيمانية ومنطلقات الحداثة العقلانية، أو بين رغبة الإسلام للتمكن والنظام العالمي المتمكن، بل بين الإيمان الذي يجسد ما هو متجاوز والافتراض العلماني الثيوقراطي بأن الحقيقة التامة قد تم الوصول إليها[2].

---

١ Esposito & Tamimi, p.,٩٥

٢ـ Ibid P. ٩٦

الفصل السادس

الإسلام والعلمانية في الشرق الأوسط

د.عثمان علي

يكاد يكون هناك إجماع بين المستشرقين على أن ثنائية الكنيسة والحكم (الدين والدولة) هي ثنائية غربية أوروبية ولا يمكن إسقاطها على التجربة الإسلامية.

يقول جارلس تايلر، أحد الباحثين المعروفين في العلمانية ، ظهرت العلمانية في خضم الحروب الأهلية الأوروبية الطاحنة في الفترة بين القرن السابع عشر والتاسع عشر والتي كادت تقضي على أوروبا وكان معظم هذه الحروب حروباً دينية. وكانت الكنيسة الكاثولوكية السبب الرئيسي فيها. لأنها كانت تريد أن تفرض رأيها الشمولي على الآخرين. ولم يشهد العالم الإسلامي حروباً دينية لأن الإسلام والإمبراطوريات الإسلامية امتازا بإشاعة الحريات الدينية ولم تكن هناك طبقة كهنوتية تحاول فرض وصايتها على الدولة ودفعها إلى الحروب. وأكبر دليل على ما نقول هو لو أننا أجرينا مسحاً على المدن والحواضر الإسلامية، خاصة في الشرق الأوسط، كبغداد، ودمشق والقدس وإستانبول لرأينا فيها أحياءً لليهود وأحياءً للنصارى بجانب الأحياء المسلمة. لذلك لم تظهر هنا إشكالية فصل الدين عن الدولة [1]

ويقول نوح فيلدمان، باحث أمريكي: بخلاف المسيحية لعب الإسلام دوراً إيجابياً في تطور المجتمعات الإسلامية وكانت العلاقة بين الدولة والمؤسسة الدينية علاقة وئام إلى حد كبير، ولأكثر من ألف سنة لم يكن الدين إلا عامل استقرار والباعث على النهضة، ولم تكن هناك محاكم تفتيش رقابية على التفكير الحر. وفي الحقيقة وبخلاف ما يعتقده بعض الناس، أن سبب الاستبداد الموجود حالياً في المجتمعات الإسلامية هو فقدان السلطة الرقابية للمؤسسات الدينية على ولاة أمور المسلمين. فلم يكن السلاطين يستطيعون تجاهل المؤسسة الدينية وكانت الشريعة تقيد سلطانهم.

---

١ Charles Taylor (١٩٩٨), Modes of Secularism, in Secularism and Its Critics, edited by Rajeev Bhargava (New Dehli: Oxford University Press).p. ٣٢

والأنظمة الاستبدادية الشمولية في الشرق الأوسط اليوم هي أنظمة لا يتجاوز عمرها أكثر من مئة عام وهي في الحقيقة نتاج الحداثة والعلمانية بالطريقة التي أخذتها النخب الحاكمة من الغرب. لذلك لم تكن هناك حاجة في السياق الإسلامي إلى ظهور العلمانية أو محاولة من قبل الحكام أو المفكرين لإقصاء الإسلام من المجال العام كما استدعت إلى ذلك الحاجة في السياق الأوروبي).[١]

ولبطريرك الاستشراق برنارد لويس رأي مماثل، فهو يقول: إن معظم الأديان قبل وبعد المسيحية ربطت بين الحكم والسياسة. فمثلاً كل الدول في الحضارات القديمة قامت على أساس الربط بين الدين والدولة، فالقيصر في الإمبراطورية الرومية قبل تنصُّرها هو الإله وهكذا كانت الحال في إمبراطورية الفراعنة والإمبراطوريات القديمة في الشرق. ولعب رجال الدين دوراً مهماً في حضارة السومريين والآكديين والبابليين ودول المدينة في اليونان القديمة. وكانت الدولة الساسانية تستمد شرعيتها من الزراداشتية. وكما كانت دولة إسرائيل القديمة تحت حكم داود وسليمان تستمد شرعيتها من الله، فقد كان أنبياء بني إسرائيل ملوكاً لتطبق شرع الله كما جاء في التوارة (العهد القديم)، ولكن للمسيحية حالة خاصة بها، ويعود ذلك إلى كون المسيحيين الأوائل مضطهدين فنمت مؤسسات الكنيسة بمعزل عن الدولة التي كانت تضطهدها. وطغيان الكنيسة أيضاً، حين أصبحت في العهد الروماني دين الدولة، أقنعت الأوروبيين أنه من الأحسن للكنيسة أن تبقى منعزلة عن الدولة.[٢]

وحسب رأي برنارد لويس أن مقارنة المسجد والكنيسة مقارنة غير صحيحة لأن المسجد عند المسلم ليس أكثر من مكان عبادة في حين أن الكنيسة لها أهمية خاصة، لأن هناك سلطة دينية ورسوماً وممتلكات وأعرافاً وكل هذه تعطيها قوة بأن تكون مستقلة عن مؤسسات الدولة التي

١ـ Noah Feldman The Fall and Rise of the Islamic State, (Princeton University press ٢٠٠٨).p.٤٥

٢ ـ Bernard lewis , What Went Wrong: Western Impact and Middle East , Oxford University press, ٢٠٠٢.pp.٩٦-٩٧

احتفظت بقوانين وبمؤسسات الدولة الرومانية. لذلك حاولت طبقة رجال الدين الكهنة استغلال هذه القوة لأغراض سياسية. ولم يكن في تاريخ الإسلام سلطة كهذه، وعلماء الدين كانوا دوماً جزءاً من الحكومة وجزءاً من الإدارة الحكومية والثقافية والنظام القضائي الحكومي.[١]

لذلك عرف التاريخ الأوروبي ما سمي باللاهوت والمقدس مقابل الدنيوي وغير المقدس والعلوم غير الدينية. ولم يعرف التاريخ الإسلامي هذه الازدواجية في السلطة والتقسيم المعرفي بين الديني والدنيوي. وقد نمت كل العلوم الطبيعية والإنسانية والفلسفية في حاضنة الفقه الإسلامي والعلوم الشرعية وكل الإبداعات المتعلقة بالعلوم والإدارة كانت مؤطرة ومقننة في ظل ما سمي بمقاصد الشريعة. ولم يكن في التاريخ الإسلامي رجال دين متنفذون يمارسون السلطة السياسية ولا حروب عقدية لأن الحكومة تركت المسائل العقدية للمجتمع المدني ولم تحاول الدولة فرض تصور خاص للإسلام كإيديولوجية رسمية للدولة. معظم الحروب الداخلية كانت حروباً حول مسألة السلطة لا حول العقيدة. كما أن اللاتينية لغة الدولة الرومانية ولغة الكنيسة أعاقت نمو اللغات الأوروبية، أما الحضارة الإسلامية فسمحت للخصوصيات الثقافية واللغوية أن تنمو بجانب العربية. باختصار يقول برنارد لويس "في الإسلام الدولة هي الكنيسة والكنيسة هي الدولة".[٢]

من بين الفرضيات التي حاولت إثبات مقاومة الإسلام للحداثة والعلمانية الأطروحة التي تقدم بها الإنثربولوجي آرنست غلنر، فهو يجادل قائلاً إن الإسلام بخلاف الأديان العالمية الأخرى أثبت مقاومته للعلمانية، والسبب في ذلك يعود إلى الأسس الاجتماعية لثقافة القبائل، الثقافة الدنيا، التي تقوضت مع تمركز سلطة الدولة والتمدن وعمليات الحداثة المقترنة بهما. ويتماهى المتمدنون حديثاً، البورجوازية الجديدة، مع (الإسلام الأعلى) للعلماء السنة الرافضين للعلمانية. تتلخص رؤية غلنر في أن الإسلام دين مؤسّس يختتم التراث الإبراهيمي وأنبياءه بصورة نهائية، وفكرة التوحيد فكرة مركزية صارمة فيه، وأن الإسلام عقيدة وشريعة معاً، وليس هناك من انفصال بين خصائص العقيدة وخصائص الشريعة، كما أنه لا يوجد فيه قانون كنسي، بل شريعة

١ـ Ibid.٩٨

٢ـ Ibid ، ٩٩-١٠١ pp

مقدسة في ذاتها قابلة للتطبيق على جماعة المؤمنين لا على تنظيم أو مؤسسة. كما أن الإسلام تغيب فيه نظرياً طبقة رجال الدين (الإكليروس)، فليس هناك مكانة مقدسة تفصل الداعية أو المرشد وغيره عن جماهير المؤمنين، فهو وإن تمتع بكفاءة ومكانة أرفع، ليس كائناً اجتماعياً من نوع مختلف، وبهذا يتميز النظام اللاهوتي الإسلامي بالمساواة التامة، والمؤمنون على نفس المسافة من ربهم.

وتاريخياً لم يعرف المجتمع الإسلامي ازدواجية الكنيسة/ الدولة، وأحد أسباب ذلك النجاح السياسي السريع والمبكر ماعرفه الإسلام في وقت لم يكن فيه المجتمع الكارزمي الأصلي بحاجة إلى تعريف نفسه باعتباره معادياً للدولة، فقد كان هو الدولة منذ البداية الأولى. ويقول غلنر إن عالم الإسلام يُظهر بوضوح أن من الممكن إقامة اقتصاد عصري -أو على طريق العصرنة- تخترقه بشكل معقول المبادئ التكنولوجية والتعليمية والتنظيمية المناسبة، ويعمل على ضمها وتوحيدها مع الإيمان الراسخ والتماهي في الإسلام، بكل ما يملكانه من قوة وانتشار وقدرة قادرة على الاندماج في الذات.

الخلاصة التي ينتهي إليها غلنر أن في الإسلام إيماناً دينياً عميقاً، بمعنى الدين المؤسس العقيدي القادر على تحدي أطروحة العلمنة بشكل كلي ومؤثر.[١]

في صدد قراءته لكتاب السوسيولوجي برتراند بادي "الدولتان: السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام" يقول الأستاذ عادل الطاهري إن قراءة برتراند قراءة هادئة وعميقة للتاريخ، ويعتبر ذلك دراسة واعيةَ الغايةُ منها قراءة الأنا من طريق الآخرين، وبقراءة هذا الكتاب تعرف مميزات النموذج الغربي بواسطة مرآة الدولة الإسلامية: إنه يرى أن انتقال الغرب من إمبراطورية الأمير إلى دولة المؤسسات والحداثة السياسية والعلمانية المادية التي تستمد شرعيتها من كونها تمثل إرادة الشعب بانتخابات حرة، كان نتيجة تحول تاريخي أفضى إلى ظهور طرف ثالث أثقلته

١ــ ريتا فرج ريتا الإسلام والخطاب الحداثوي.. رؤية غربية ميدي بريس العربي ٢١ أبريل ٢٠١٢

الممارسات التعسفية لكل من الأمير والكنيسة، طرف نافسهما في الكعكة السياسية ونازعهما فيها ألا وهو الشعب، فكانت النتيجة إصدار نظرية العقد أو التعاقد الاجتماعي ـ قبل روسو..

إن ما نخلص إليه من قراءة برتراند هذه أن نقل فكر من محيط إلى آخر لا بد أن يكون فيه ما يجزه نوعاً من التبرير، ورحم الله المفكر الجزائري مالك بن نبي إذ يقول: إن شيئاً ما قد يموت إذا قطع عن وسطه الثقافي المعتاد وفي نفس السياق يقول الدكتور محمد عابد الجابري إن التأثيرات الخارجية لا يكون لها مفعول إلا مع وجود استعداد داخلي مسبق، فهل عرف الفكر الإسلامي فصلاً بين الدين والدولة؟ وهل كانت هناك دولة تقبل الفصل عن الدين أو دين يقبل التمييز عن الدولة؟.[١]

يتكلم العلمانيون عن الحكم الديني أو الثيوقراطي في الإسلام بكونه أبشع أنواع الحكم في ظلمه وتخلفه. وهذا إسقاط للتجربة المسيحية الغربية على نظام الحكم في الإسلام. لم يكن النظام الإسلامي في أثناء العصور الإسلامية ثيوقراطياً كما يشاع خطأ محاكاة لما شهدته المجتمعات الأوربية المسيحية ولكنه أقرب إلى ما نسميه اليوم بنظام الدولة الأوتوقراطية الزمنية، وبالعكس من سيطرة الكهنوتية حرم الدين من تكوين مركز سلطة سيادية مستقلة عن الدولة. وهذا يفسر لماذا بقيت نظرية العلمانية هامشية في الفكر الإسلامي. هناك مصادرة الدولة للسلطة الدينية وليس العكس" ولذلك لم يكن هناك اضطهاد ديني أو محاكم تفتيش وتعصب ديني. أن مشكلات الدولة الثيوقراطية تختلف عن مشكلات الدول الأوتوقراطية. ولذلك قبلت الدولة الإسلامية التعددية الدينية والمذهبية واستخدمتها لصالحها[٢].

عمت التجربة الإسلامية ما عرف بالدولة المدنية، وهناك القانون المدني الخاضع للدولة والقوانين الخاصة بالشريعة التي هي من تخصص علماء الدين، إن قوانين الدولة هي التي لها آنية

---

[١] ـ وقفة مع العلمانية ٢٠٠٩ - ٠٧ - ٢٣١ http://www.maghress.com/hespress/١٤٤٠٢٣١

[٢] ـ برهان غليون ومحمد سليم العوا، النظام السياسي في الإسلام، بيروت ٢٠٠٤ دار الفكر ص ٦٤-٦٥.

الطابع وتستجيب لمصالح الناس في تنظيم الدولة والإدارة والمجتمع خارج نطاق الشريعة وليس لها قدسية وتخضع للعقل. وتطبق على الناس برغم اختلاف العقائد والأديان.[١]

ويردد الدكتور محمد عابد الجابري نفس الرأي ويقول: "ومما له دلالة خاصة في هذا الصدد أن تخلو الحضارة العربية الإسلامية مما يشبه تلك الملاحقات والمحاكمات التي تعرض لها العلماء، علماء الفلك والطبيعيات، في أوربا بسبب آرائهم العلمية، ويكفي التذكير بما تعرضت له مؤلفات كبلر من بتر ومنع من طرف لاهوتيي عصره بسبب تأييده لنظرية كوبرنيك الفلكية المبنية على القول بثبات الشمس ودوران الأرض حولها، عكس ما كان يعتقد من قبل... أما في الحضارة العربية الإسلامية فعلى الرغم من أن فكرة كروية الأرض ودورانها كانت شائعة كغيرها من الأفكار العلمية المماثلة فإنها لم تثر أية ردود فعل لا من طرف الفقهاء ولا من جانب الحكام"[٢].

ومن زاوية نظرية وتأصيلية فكرية متعمقة في فكرة العلمانية نفسها، يغوص جون كين، بروفيسور السياسة في جامعة ويستمنستر في بريطانيا، في بحث له حول العلمانية، يغوص في جذورها الغربية والرسالة الأساسية التي جاءت بها للحد من تدخل الدين في الشأن العام في السياق الأوروبي، طارحاً التساؤل الذي يراه مثيراً لاستفزاز العلمانيين وهو: هل كانت العلمانية تحول دون حرية التفكير في الديمقراطية نفسها؟ وهل تحولت إلى دوغما سياسية؟ وهو يعود إلى أهم طروحات أبرز المدافعين عن العلمانية في الوقت الحاضر ودعوتهم المعتدلة إلى خصخصة الدين، وليس التهوين من شأنه. ويتفق جون كين مع ريتشارد رورتي، عالم أوروبي آخر، في أن العلمانية تحمل تناقضات داخلية لا يمكن القفز عنها، على رغم أنها تناقضات لا تصل إلى حد إسقاط العلمانية من الداخل. التناقض الأول هو دعوتها إلى حرية العبادة وحرية الاجتماع الديني، الذي يقود في نهاية المطاف، كما هو الحال الحاضر، إلى زيادة رقعة الدين، والدعوات الدينية للتدخل في الشأن العام والسياسة باعتبار أن للدين دوراً مهما يمكن أن يؤديه في السياسة. ففي الوقت الذي لا تستطيع فيه العلمانية إلا أن تعترف وتسمح بحرية الأديان والممارسة

١ــ المصدر نفسه ، ص٢١٩

٢ تكوين العقل العربي محمد عابد الجابري مركز دراسات الوحدة.٢٠٠٦ ، ص ٣٤٥

الدينية، فهي تعترف بتناقض داخلي يعمل على تقويضها، وهي لا تستطيع أن تقف في وجهه لأنها تفقد صفتها الليبرالية الأساسية. أما التناقض الثاني فيتمثل في ترافق عدم اليقين الوجودي مع العلمانية ليحل محل اليقين الديني عند الأفراد، وهذا لا يشبع التطلعات الإنسانية والروحية عند الناس خاصة في عالم مليء بالضغوط والتوترات حيث يحاول الأفراد الوصول إلى سبل السكينة والراحة الخلاصية على المستوى الداخلي لهم، وحيث تبرز أهمية التضامن الديني.[١]

تراجع العلمانية في سياقها الشرق الأوسطي

رفيق عبد السلام " تراجع العلمانية في العالم"[٢]

ما من منطقة في العالم تعرضت فيها التنبؤات العلمانية لامتحان قاس وتمحيص عسير مثل المنطقة العربية الإسلامية، ولعل هذا ما حدا بالكثير من الأكاديميين والسياسيين والإعلاميين الغربيين للحديث عما أسموه الاستثناء الإسلامي، والإخفاق الإسلامي، والممانعة الإسلامية، وما شابه ذلك من أوصاف تدل على عسر هضم هذه المنطقة لتلك التنبؤات.

كان المستشرق البريطاني هاملتون جيب الذي عرف باطلاعه العميق على أوضاع المنطقة وأحوال شعوبها، فضلاً عن إتقانه اللغة العربية ومعرفته الثاقبة بالثقافة الإسلامية، قد عبر عن تخاوفه الشديدة منذ ثلاثينيات القرن الماضي من أن موجة التغريب الكاسحة التي تجتاح مصر وبقية البلاد الإسلامية ربما تأتي على ما تبقى من مؤسسات الإسلام العريقة ومواريثه المديدة، ومن ثم تخلف وراءها فراغاً مروعاً في الضمير والاجتماع الإسلاميين، لا يقوى التحديث على ملئه ولا تعويضه.

١ـ Esposito & Tamimi , pp.٣٦-٣٧ ,p.٣٣

٢ـ المقال سبق نشره في موقع الجزيرة نت، وأعيد نشره مع إعادة تحريره في مدارك: بوابة الثقافة والفكر الإسلامي المعاصر إصدار تجريبي، ٨-١٠-٢٠٠٧ نحن نعيد نشره برضى الكاتب
http://mdarik.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA _C&cid
MDarik٪٢FMDALayout#ixzz =١١٩٠٨٨٧٦٤٠١٨٢&pagename =Zone- Arabic-
٠ffzYyZhM

وخلافاً لهذه المخاوف العميقة التي عبر عنها جيب بدايات القرن الماضي يعبر جل الباحثين فيما أضحى يعرف اليوم بخبراء الإسلاميات أو الشرق الأوسط، يعبرون عن هواجس مغايرة تماماً.

إن ما يشغل اهتمامهم ويثير مخاوفهم أكثر هو صعود حركة الأسلمة، وهذا ما يعتبرونه تَهديداً واسعاً لقيم الحداثة والعلمانية نتيجة هذا الصعود.

ولا ريب أن أي زائر اليوم لمدن إسلامية كبيرة كالقاهرة وإسطنبول ودمشق والجزائر والدار البيضاء وغيرها، سيشد انتباهه ما تشهده تلك العواصم من حالة أسلمة واسعة النطاق تركت آثارها في مختلف مظاهر الحياة الخاصة والعامة: في الأسواق، وفي زحمة الشوارع، وفي ملابس النسوة، وفي الإقبال على المساجد والنشاط الديني، بل إن شئت فقل في كل شيء.

من المعلوم أن الرقعة العربية الإسلامية قد تعرضت لحركة تحديث وعلمنة واسعة النطاق خلال القرنين الأخيرين، وإن كانت متفاوتة التأثير والانتشار من قطر إلى آخر، ومن قطاع اجتماعي إلى غيره.

من التبسيط المخل قراءة واقع العلمنة في المنطقة من مشهد الدولة وأجهزتها الرسمية التي لا تقدم صورة كاشفة عن واقع الدين أو العلمنة على السواء.

ففي بلد مثل تركيا حيث تنحو الدولة منحى علمانياً جذرياً، يبدو المجتمع شديد الميل إلى التوجهات الإسلامية، في حين أنه في بلد مثل إيران حيث تقوم الدولة على أسس إسلامية شيعية صارمة، تنجذب قطاعات واسعة نحو التوجهات العلمانية بصفته شكلاً من أشكال الاحتجاج الصامت على خيارات الدولة.

وهذا ما يجعل من التعسف قراءة المشهد الثقافي والديني من خلال توجهات الدولة وأجهزتها الرسمية، أو من نافذة النخب الفكرية والسياسية الضيقة على ما لهما من تأثير. ولهذا السبب - ربما- يبدو من المبالغة الحديث عن حركة علمنة بأتم معاني الكلمة في الرقعة العربية الإسلامية.

فإذا استثنينا تركيا التي تبنت علمانية صارمة على شاكلة الثورة الفرنسية ونصت على ذلك رسمياً في دستورها، ثم الحالة التونسية نسبياً التي نهجت فيها الدولة منهجاً علمانياً جذرياً، من دون أن تنص على ذلك دستورياً، تبدو حركة العلمنة في أغلب البلاد العربية والإسلامية، ضامرة الحضور متخفية التعبير، بما في ذلك مصر أهم المراكز السياسية العربية التي يمكن أن نقيس على ضوئها حركة الأفكار واتجاهاتها المستقبلية في عموم المنطقة العربية.

بل إن بعض الأقطار العربية والإسلامية التي تبنت خيارات علمانية صارمة ـ كما هو حال تونس وسوريا وتركيا ـ تواجهها اليوم صعوبات هائلة، وتقابل بحركة أسلمة منبعثة من البنى التحتية للمجتمع، وهذا ما يضطرها في الكثير من الأحيان إلى اللجوء إلى المناورة والمخاتلة في التعبير عن توجهاتها العلمانية، وإلى الاستعمال الذرائعي للشرعية الدينية، ناهيك عن اشتداد عود التيارات الإسلامية في الرقعة العربية والإسلامية بصفتها أهم تيارات المعارضة السياسية.

فمنع المرأة المسلمة في بلد مثل تركيا أو تونس مثلاً من ارتداء الحجاب بنص القانون لم يحل دون إقدام عدد واسع من النساء التركيات والتونسيات على التحجب، وهذا ما عمق التناقض بين تشريعات قانونية بالغة الصرامة العلمانية وواقع اجتماعي يتجه نحو التدين يوماً بعد يوم.

أما إذا نظرنا إلى حركة العلمنة من جهة القوى الاجتماعية والسياسية الحاملة لها، فإنها تبدو في حالة وهن وضعف بالغين، وليس ثمة ما يشير إلى أن حالة الضعف هذه حالة عابرة ومؤقتة.

بيد أن ثمة ظاهرتين تطبعان حركة العلمنة والأسلمة، على نحو ما تبرز ذلك التجربتان الإيرانية والتركية الجديرتان بالرصد والمتابعة من لدن الباحثين والمراقبين للشأن الإسلامي.

أولاً: الصعوبات الكبيرة التي تواجهها عملية الأسلمة الفوقية عبر استخدام أدوات الدولة لفرض خيارات ثقافية وأنماط حياة وأذواق محددة، على نحو ما تبرزه التجربة الإسلامية في إيران، فقد قوبلت – وما زالت تقابل - عملية الأسلمة الصارمة التي تبنتها إيران بعد الثورة الإسلامية

عام ١٩٧٩ بنوع من التململ الخفي والمعلن بين قطاعات اجتماعية ليست بالقليلة، وخصوصاً بين المثقفين وفئات الشباب والنسوة الشديدة الانجذاب إلى الحياة الغربية.

ومن المعلوم أن هذه الحالة يتداخل فيها التمرد الثقافي بالمعارضة السياسية لنظام الحكم الإسلامي، حين غدا مألوفاً التعبير عن الغضب السياسي أو الضيق من سياسات الحكم باللجوء إلى أنماط من اللباس والفنون الغربية باعتبارها شكلاً من أشكال التمرد على إيديولوجيا الأسلمة التي تنتهجها الدولة الإيرانية.

وعند التحقيق الدقيق في هذه الظاهرة، يتبين أنه من العسير على بلد مثل إيران التي شهدت تجربة تحديث واسعة النطاق على امتداد القرنين المنصرمين، تمثل ميراثها الإسلامي الشيعي بمعزل عن التغييرات التي فرضتها تجربة التحديث، وما رافقها من رجات عنيفة لبنى الاجتماع والسياسة، ومن تحُول في طرائق التفكير وأساليب الحياة.

ولعل أهم ما تكشف عنه التجربة الإيرانية أن الكثير من مظاهر الحداثة الغربية الناعمة والمعولمة أضحت لها جاذبية محسوسة لدى فئات اجتماعية واسعة لا تمكن مقاومتها ولا نفيها.

من الممكن هنا أن تنجح محاولة تكييف هذه المظاهر وإعادة استيعابها في وعاء حركة الأسلمة، ولكن يبدو أن محاولات تجاهلها أو محاولات شطبها والتخلص منها لن تصمد كثيراً.

بل إنه لا يمكننا فهم حركة الأسلمة التي تشهدها المجتمعات الإسلامية، وصعود التيارات الإسلامية بمعزل عن مسار التحديث بإخفاقاته ونجاحه، وبكوارثه ومكاسبه في نفس الوقت.

ثانياً ـ على الجهة المقابلة، نشهد حركة تمرد صامت ومعلن ضد النموذج العلماني الجذري في تركيا، ففيها تتجه قطاعات شعبية واسعة من الأتراك نحو مظاهر التعبير الإسلامي المصنفة في دائرة المحرم من طرف الدولة العلمانية.

ففي حين تنتهج الدولة التركية علمانية بالغة الصرامة والتدخل، يشهد المجتمع التركي حركة أسلمة تحتية عميقة شملت فئات اجتماعية واسعة، وغطت مساحات عريضة من الحياة التركية.

وليس صعود حزب العدالة والتنمية ذي الجذور الإسلامية باعتباره القوة السياسية الأولى في البلاد، ثم تسلمه مقاليد رئاسة الوزراء ورئاسة الدولة من بعد ذلك إلا تعبيراً ملموساً عن حالة الصعود الإسلامي هذه.

ولعل أهم الدروس المستخلصة من التجربة التركية استحالة التخلص من الميراث الإسلامي والماضي العثماني المديد، برغم صدمات القطع العنيفة التي انتهجتها النخبة السياسية العلمانية.

فقد ظلت أسئلة الهوية والانتماء تسكن الأتراك وتحرك نخبهم الفكرية والسياسية على امتداد ثمانية عقود من عمر الدولة الأتاتوركية.

وهنا يمكن القول إن المعطى الإسلامي ربما يتم تهميشه أو تكييفه لبعض الوقت، ولكن عملية التخلص منه تكاد تبلغ درجة المستحيل.

ولعل أهم ما يمكن استخلاصه من تأمل التجربتين الإيرانية والتركية أن استخدام الدولة سواء باتجاه الأسلمة أو العلمنة، يثير الكثير من المشكلات والتعب للإسلاميين والعلمانيين على السواء.

الواضح هنا أن مشروع العلمنة أو الأسلمة يكون عنفياً وتسلطياً حين يستخدم أدوات الدولة الإكراهية، أو حين يكون فوقياً ومفاصلاً لحاجات الناس ومطالبهم العامة.

إذا أمعنا النظر في عموم المشهد الثقافي يبدو لنا أن الرقعة الإسلامية قد احتفظت بقدر من الاستقلال في مستوى منظوماتها الرمزية والقيمية، وهذا ما يجعل من المبالغة والتعسف أن نقول إن العلمانية قد فرضت نفسها معطى راسخاً، أو هي ستكون بالضرورة خياراً مستقبلياً للمنطقة.

ليس من اليسير القول إن الرقعة الإسلامية قد بقيت كلياً بمنأى عن تأثيرات العلمنة وحركة التحديث التي فرضت نفسها في القرنين الأخيرين على الأقل، إلا أنه من الصعب في نفس الوقت القول إنها تسير في اتجاه تراكمي وتصاعدي نحو العلمنة على نحو ما تبشر به أدبيات العلمنة.

ولعل من أهم الظواهر التي تستحق الدراسة والمتابعة في هذه المنطقة عدم التساوق بين التحديث والعلمنة، أو انفكاك العلاقة التلازمية المزعومة بين التحديث والعلمنة.

ففي حين تتسع مظاهر التحديث في المنطقة من قبيل انتشار التعليم وتزايد التمركز الحضري والخروج من الاقتصاد الزراعي الريفي، لا نشهد حركة موازية باتجاه علمنة الوعي والسلوكيات.

وقد سبق فعلاً للباحث الإنجليزي إرنست غلنر الانتباه إلى هذه الظاهرة منذ وقت مبكر، ومما يذكره أن حركة العلمنة قد فرضت نفسها في أغلب مناحي المعمورة الكونية، بما في ذلك داخل الفضاءات الجغرافية والدينية الكبرى، كاليهودية والمسيحية والهندوسية والكنفوشيوسية، إلا أن عالم الإسلام ظل يمثل استثناء من هذه القاعدة العامة.

وبغض النظر عن قراءة غلنر لهذه الظاهرة وأسبابها الدفينة التي لا تخلو من بعض مناحي التعسف والتبسيط في بعض الوجوه، فهي مع ذلك تظل صحيحة من جهة التشخيص الموضوعي على الأقل.

فلا أحد من ذوي الدراية والمتابعة الدقيقة لأوضاع المنطقة العربية والإسلامية الواسعة يسعه القول إن تيار العلمنة في حالة صعود مطرد، أو إنه يجتذب إليه اليوم قطاعات اجتماعية واسعة.

ومن المفارقات العجيبة هنا أن أكثر البلاد العربية تحديثاً -مصر والجزائر وسوريا والعراق وتونس- تبدو أكثر ممانعة للتوجهات العلمانية، كما أن القطاعات الاجتماعية الحديثة والمثقفة تبدو أشد ارتباطا بالإحيائية الإسلامية من القطاعات التقليدية.

وربما يعود ذلك إلى كون الفئات المثقفة والحديثة التي ضعفت روابطها التقليدية والريفية، تبدي انجذاباً أكثر نحو خطاب الإحيائية الإسلامية الأقرب بدوره إلى الفضاءات الحضرية وإلى الثقافة العالمة (أي ثقافة الفئة العلمائية) منه إلى الإسلام التقليدي الشعبي.

كان للحركة الإصلاحية الحديثة، منذ أواسط القرن التاسع عشر، دور مشهود في تفعيل الإسلام وتنشيط مؤسساته الحيوية، فقد تمكنت حركة الإصلاح الإسلامي بأقدار مهمة من إعادة

صياغة الحقل الثقافي الإسلامي وجعله أكثر استجابة لمتطلبات الأزمنة الحديثة، وفتح جسور التواصل بين الإسلام والعصر الحديث.

كما تمكنت الإصلاحية الإسلامية من صياغة خطاب إسلامي عقلاني، وعملت على نقل فاعلية الإسلام من الهياكل التقليدية إلى المؤسسات الاجتماعية والتعليمية الحديثة.

ومن ثم أصبح من الممكن الخروج من دائرة الروابط التقليدية الموروثة، مثل رابطة القبيلة والطائفة والمذهب لصالح الانتماء الحديث، والانتقال من نمط الإنتاج التقليدي إلى النمط الحديث، والتحول من عالم الريف والبادية إلى المدينة المفتوحة، من دون أن يكون ذلك مشفوعاً بالضرورة بانتقال نحو ثقافة العلمنة أو القطع مع التصورات والسلوكيات الدينية على نحو ما تدعي نظريات العلمنة غالباً.

لقد جنبت الحركة الإصلاحية المجتمعات الإسلامية دوامة الاختيار المرير والصعب بين موروث ديني خرافي وتقليدي وبين حداثة علمانية على نحو ما كان عليه الأمر في التجربة الروسية، ثم في تجارب التحديث الآسيوية لاحقاً.

وهذا ما يؤشر على إمكانية فك العلاقة المزعومة بين الحداثة والعلمانية وبين التحديث والعلمنة في واقع المجتمعات الإسلامية.

الواضح اليوم أن مشروع التحديث يتقدم بوتائر متزايدة ومتفاوتة في العالم الإسلامي، ولكن من دون أن يوازيه تقدم ملموس على مستوى حركة العلمنة، وهذا ما يبين أن أقرب قاعدة في التعبير عن واقع الاجتماع العربي الإسلامي -خلافاً لما تدعيه نظريات العلمنة- هي ما يمكن تسميته متتالية التراجع العلماني وليس التصاعد العلماني.

أسباب تراجع العلمانية في الشرق الأوسط

د. عثمان علي

ارتبط إخفاق العلمانية في الحالة الإسلامية، بعدما تحولت من مجرد آلية إجرائية أو مبضع قام بعملية جراحية تاريخية في الخبرة الأوروبية، وكان بمنزلة طوق نجاة من جحيم الاقتتال الأهلي، أصبحت عند بعض النخب في العالم الإسلامي عقيدة وفلسفة ترتبط بطريقة فهم الوجود الإنساني نفسه.

ويعتقد خليل العناني أنه من الهرطقات أن يحاول بعضنا، عبثاً، إثبات وجود بذور للعلمانية في الإسلام، كما هي الحال في أطروحة جورج طرابيشي "هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية"، الذي يسعى جاهداً لتقديم قراءة مجتزأة لبعض المواقف والأحاديث النبوية، وذلك ضمن سياق توظيفي قسري، لإثبات صلاحية الإسلام للأخذ بالعلمانية لتكون فهم حياة، كما هو الحال في المسيحية على حد تعبيره .

وفي صدد حديثه عن إخفاق العلمانية في سياقها الشرق الأوسطي ينقل العناني عن برهان غليون، وهو مفكر عربي، قوله إذا كانت العلمانية قد ساهمت في إحداث قطيعة مع الفكر اللاهوتي الذي منح رجال الدين في الغرب سلطة غير مقيدة على من سواهم خاصة الملوك ورجال السلطة، فإنها أدت، بعد مراحل من التوالد العقلي والمادي، إلى إعطاء سلطة مطلقة لبعض الفئات الاجتماعية المتكئة على القوة والقهر(المشروعَين من سلطة الدولة) التي سعت، ولا تزال، لفرض قيمها على المجتمع وتحتكر عقله، الذي بات في حاجة إلى تحرير جديد .[١]

نشر محمد صبحي العابدي، في جريدة الغد – بتاريخ ٣ أيار ٢٠٠٨، مقالاً بعنوان "بل الإسلام والعلمانية يتناقضان" يرد فيه على مقال الكاتب محمد الخليل "العلمانية والإلحاد في السياق الإسلامي " (الغد ٢٠٠٨/٤/١٩)، وأكد فيه العابدي أن دراسة متأنية للعلمانية

١ـ خليل العناني " ديالكتيك" العلمانية والإسلام: إعادة تعريف المسألة" ٢٠٠٨/٠١/٠٥ ٢١٢

والعلمانيين تدل حسب تصوره على أن الإلحاد والعلمانية متلازمان وهذا ما يجعل من الصعوبة التوفيق بينها وبين الإسلام. وهذا سبب إخفاق العلمانية في بلاد المسلمين.

ويعزو العابدي ذلك إلى اختلاف التجربتين في علاقة الدين بالدولة.على عكس الدولة الرومانية التي بُنِي صرحها قبل اعتناق دين سماوي، فالدولة في الإسلام تأسست على أسس دينية، فقد أعطى النبي صلى الله عليه وسلم الأولوية للإصلاح العقدي، وبعد أن غرس عقيدة التوحيد في النفوس ونشر أريجها في شبه الجزيرة، عمل على إنشاء دولة بالمدينة، فمرجعيتنا التراثية لا تحتمل هذه الثنائية (دين-دولة) بل إن العلاقة بينهما وطيدة لا يمكن تفكيكها، إذ الدين هو سند ومرجعية وإيديولوجية الدولة، والدولة ليست سوى سلطة يناط إليها مهمة تطبيق الشريعة والحكم بما أنزل الله، فما قامت أي دولة إلا وهي تحمل معها مشروع إصلاح ديني، والكل يلتمس شرعية إقامة دولته في إعلان خدمة الدين وتطبيق أوامره والرفع من شأنه، ولذلك فكل زرع للعلمانية في العالم الإسلامي محاولة لغرس فكر في مناخ غير مناخه المعتاد، فليس ثمة ما يبرر الدعوة إلى العلمانية مع غياب تدخل مؤسسة دينية مستقلة تضاهي الكنيسة في السياسة، بل ولا عرف تراثنا إشكالية الدين والدولة وإنما هما وجهان لعملة واحدة.

ويضيف العابدي: حتى إن افترضنا جدلاً إمكانية فصل الدين عن السياسة، فإن العلمانية لم تقتصر على إبعاد الدين عما هو سياسي، بل أصابت كل المجالات الحياتية من اقتصاد واجتماع وفن وأخلاق، ومن هنا جاءت لادينية العلمانية، وقد يشاغب بعضهم ويقول إن العلمانية ليست ضد الدين بل من أراد أن يتدين فليتدين ونحن نرى من حولنا متدينين، وهنا يشاطره الرأي الكاتب خالد يايموت، الذي يقتبس بدوره من المفكر الإسلامي الدكتور محمد قطب في كتابه العلمانية قوله: أرأيت لو أن إنساناً أطلق حولك كل أنواع الجراثيم الموجودة في الأرض، في الهواء الذي تتنفسه، في الماء الذي تشربه، في الطعام الذي تأكله، في الوجود الذي تلمسه، ثم قال لك إن

أردت أن تظل سليماً معافى فكن كما شئت، فنحن لا نتعرض لك كم يكون قوله مسخرة المساخر؟! وكم يكون مغالطة مكشوفة ؟!

غير أن الحل العلماني تجاوز هذا المستوى الإجرائي إلى مستوى فكري فلسفي نقيض للدين من كل وجه وليس مجرد تخصيص له كما بدا.

حدث ذلك بالخصوص في بعض البيئات الغربية التي كان التدافع فيها شديداً عنيفاً بين دعاة التحرر من جهة وبين الكنائس وحلفائها من ملوك الإقطاع من جهة أخرى مثلما حصل في فرنسا، حيث بلغت حدة التصادم أن رفع اليعاقبة الثائرون شعار اشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس.

وبلغ تيار العلمانية الأصولية أو الملحدة أقصاه مع ماركس، إذ أعلن الحرب على الدين بوصفه أفيوناً للشعوب، فقامت إمبراطورية الشيوعية على الإلحاد، فكانت أقصر الإمبراطوريات عمراً.

أما نيتشة فقد أعلن موت الإله، وأعلنت وجودية سارتر التصادم الكامل بين الحرية وبين الإيمان إما أن أكون حراً، أو يكون الله موجوداً.

العلمانية هنا تجاوزت مستواها الإجرائي الذي بدأت به متمثلاً في حرية العقل وفي الفصل بين الدين والدولة، إلى المستوى الفلسفي أو العلمانية الشاملة مقابل العلمانية الجزئية بلغة الأستاذ المسيري.

هذه العلمانية الشاملة تتجه قدماً إلى نزع القداسة عن كل شيء، وطرد المقدس من العالم، ومن كل نشاط اجتماعي أو خلقي، وتحويل كل ما في هذا العالم إلى مجرد أدوات استعمالية ليس أكثر.

١ـ مأزق العلمانية والعلمانيين العرب ما من مقاربة للعلمانية، وتصورات الفكر ٨...www.almultaka.net/PrintNews.php?id

هنا نجد أنفسنا في عالم دارويني بحت، القوى والمصالح والملاذ هي وحدها صاحبة القيمة، ومنها تستمد كل قيمة. هنا لا يختفي فقط الدين والأخلاق والحق والعدل والله نفسه بل يختفي الإنسان أيضاً، بما يجعل العلمانية هي بحق كما ذكر محسن الميلي فلسفة موت الإنسان.

واضح أن هذا التصور الشمولي للعلمانية الفلسفية الأصولية التي تحكم اليوم العلاقات الدولية اليومية السياسية والاقتصادية وعالم السياسة والاقتصاد والفنون عموماً، لا تتصادم مع الإسلام وحسب، بل تتصادم مع كل دين، بل مع كل منظومة قيمية أخلاقية، وتمثل تهديداً جاداً لكل روابط اجتماعية وإنسانية وتربوية، كما هي تهديد للبيئة نفسها ولمصير الإنسان.

إنها فلسفة حلولية مادية لا تستبقي من الإنسان غير جملة من الغرائز والاندفاعات ليست محكومة إلا بمدى القدرة على تخطي ما يقوم في طريقها من حواجز تحول بينها وبين الإشباع، وليس خارج ذلك من قيمة.

من تلذذوا بالتفنن في تعذيب ضحاياهم في أبو غريب أو قتلهم بدم بارد في فلسطين المحتلة أو تدميرهم في الشيشان أو تعريضهم لتجربة نووية في هيروشيما هم نتاج هذه الفلسفة العلمانية الأصولية الحلولية المادية.[١]

يرى القرضاوي في كتابه "الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه" (القاهرة ،٢٠٠٦) أن العلمانية والإسلام لا يلتقيان كثيراً، ويقول: إن كلمة الدين لا تقتصر على الدين الحق- كما يشيع بعض الإسلاميين- واستدل على ذلك بقوله تعالى: لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ، فقد سمى القرآن ما يعتقده الكفار من الشرك ديناً

ومنها: أن الإسلام يرفض تجزئة أحكامه وتعاليمه، وأخذ بعضها دون بعض. ومنها: أن الحياة وحدة لا تنقسم، فلا يمكن أن تصلح الحياة إذا تولى الإسلام جزءاً منها كالمساجد والزوايا يحكمها ويوجهها، وتُركت جوانب الحياة الأخرى لمذاهب وضعية، وأفكار بشرية، وفلسفات أرضية، توجهها وتقودها.

---

١ راشد الغنوشي، الاسلام والعلمانية.

أما العلمانيون: فيذكر الشيخ أنهم يرون العلاقة بين الدِّين والسياسة علاقة تضاد وتصادم، وأن الدِّين شيء، والسياسة خصم له، وأنهما لا يلتقيان.

ويرى القرضاوي أنه لا مانع من وجود حزب معارض للدولة الإسلامية مستشهداً بأنَّ علياً سمح لجماعة الخوارج المعارضين لحكمه بأن يكون لهم وجودهم الحزبي والسياسي، مع أفكارهم المعارضة، بشرط أن لا يبدؤوا المسلمين بقتال.

وثالثاً: أن دولة الإسلام دولة مدنية مرجعيتها الإسلام، ومعنى مدنية الدولة كما يرى القرضاوي: أنها تقوم على أساس اختيار القوي الأمين، المؤهل للقيادة، الجامع لشروطها، يختاره بكل حرية أهل الحل والعقد، كما تقوم على البيعة العامة من الأمة، وعلى وجوب الشورى بعد ذلك، ونزول الأمير أو الإمام على رأي الأمة، أو مجلس شوراها، كما تقوم كذلك على مسؤولية الحاكم أمام الأمة.

فدولة الإسلام دولة شورية تتوافق مع جوهر الديمقراطية، ويؤكد القرضاوي أن ما يعني الإسلاميين من الديمقراطية هو الجانب السياسي منها، وجوهره أن تختار الشعوب من يحكمها ويقود مسيرتها، ولا يفرض عليها حاكم يقودها على رغم أنفها .

فهي دولة تحافظ على حقوق الأقليات الدينية، فاليهود والنصارى أهل ذمة أو أهل دار الإسلام وبتعبير آخر: هم مواطنون. وما يتعلق بهم من شبهات هو مجرد أوهام لا تقف على قدم ولا ساق .

فالجزية لا مانع من تغيير اسمها، وإن كانت هي ضريبة مقابل الجهاد والدفاع عن الدولة فلا مانع، وتلغى إن اشترك أهل الكتاب في الدفاع عن الوطن كما هو الحال الآن حيث أصبح التجنيد إجبارياً.

ثم يعود القرضاوي إلى تعريف العلمانية ليظهر للقارئ أن مصطلح "علمانية إسلامية" ليس مقبولاً أبداً، فيقول: إن العلمانية معناها: فصل الدِّين عن الدولة، بل فصل الدِّين عن حياة

مجتمع، بحيث يبقى المجتمع معزولاً عن الدِّين وتوجيهاته وتشريعاته، فهذا هو مفهوم العلمانية المعروف عند الناس في الشرق والغرب. فكيف يكون هذا المفهوم إسلامياً؟.

يدعي العلمانيون أن الإسلام جاء استجابة لمتطلبات القرون الوسطى، وأن الشريعة لا تصلح لتقود الحياة المعاصرة. فلا خيار لنا إلا اتباع حضارة العصر وهي حضارة غربية المنشأ، ولكن أصبحت عالمية. وبخصوص جمود شريعة جوهرها الثبات، يعتقد المعارضون لهذا الرأي أن التزام الإنسان بشريعة الله لا يعني الحجر عليه، ولا الحكم عليه بالحجر الأبدي، لأن هذا يصح، لو كانت الشريعة تقيد الإنسان في كل حياته بأحكام جزئية تفصيلية. والشريعة ليست كذلك،

فقد تركت للعقل الإنساني مساحات واسعة يجول فيها ويصول، منها: شؤون الدنيا الفنية، التي فسح له المجال فيها، ليبتكر ويبتدع ما شاء (أنتم أعلم بأمور دنياكم) رواه مسلم، ومنها: منطقة الفراغ من التشريع، والإلزام في شؤون الحياة والمجتمع، التي يطلق عليها: منطقة العفو، أخذاً من الحديث النبوي: ما أحل الله فهو حلال، وما حرمه فهو حرام، وما سكت عنه، فهو عفو، فاقبلوا من الله عافيته، فإن الله لم يكن لينسى شيئاً، ثم تلا (وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا) (سورة مريم:٦٤) الحديث. ومثله حديث: إن الله فرض فرائض، فلا تضيعوها، وحد حدوداً فلا تعتدوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء، رحمة بكم غير نسيان، فلا تبحثوا عنها رواه الدارقطني، وهو من أحاديث الأربعين النووية. ومنها: أن ما ينص عليه، إنما يتناول ـ في الغالب ـ المبادئ والأحكام العامة، من دون الدخول في التفصيلات الجزئية، إلا في قضايا معينة من شأنها الثبات، ومن الخير لها أن تثبت، كما في قضايا الأسرة.

تلازم العلمانية والدكتاتورية في الشرق الأوسط:

لم يرتبط مفهوما الديمقراطية والعلمانية بشكل متزامن أو عضوي حتى في التاريخ الغربي الحديث. بل نجد أن الأشكال الرئيسية لمقاومة كنيسة روما وهيمنتها على الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية، الممتدة من فترة الحروب الصليبية وحتى القرن السادس عشر، كانت تأتي مع حركات دينية مضادة، مثل البروتستانتية والبيوريتانية الإنكليزية، أو الكلفينية في سويسرا

وهولندا وقبلها من حركة جون ويكليف (١٣٢٠-١٣٨٤) الذي ترجم الكتاب المقدس إلى الإنكليزية، وحركة جان هس التشيكي (١٣٦٩-١٤١٥)، اللتين دخلتا في صدام مع الفاتيكان.

ويرى برفسور جون كين أستاذ العلوم السياسية في جامعة ويستمنستر البريطانية أن جذور الاستبداد والشمولية ولدت مع العلمانية في سياقها الأوروبي، وأن الاستبداد كان متلازماً مع العلمانية منذ نشأتها الأولى.

يقول كين تعودنا أن نسمع أن العلمانية تعني الانفتاح وقبول الآخرين، ولكن الحقيقة أن العلمانية منذ نشأتها أصبحت دوغما مثل بعض الأديان المنغلقة على نفسها. وكان هدف مفكري المسيحية الأوائل الذين تبنوا العلمانية هو إبعاد أهل السياسة عن الدين حتى يستطيعوا أن يواصلوا احتكارهم للسلطة الدينية وما تبع ذلك من القوة الاجتماعية والاقتصادية، والعلمانيون الأوائل كانوا من دعاة الأنظمة الشمولية وحكم الملوك المطلق. ولم يقبل هؤلاء العلمانيون في مجتمعاتهم، مثلاً، اليهود الذين نعتوهم بأعداء المسيح وذرية الشيطان ونعتوا الكاثوليك بالكفرة وذرية مؤسسة العهر (الكنيسة الكاثوليكية). أما عداء العلمانية للإسلام فلم يكن أقل من ذلك وانتقل من جيل إلى جيل إلى يومنا هذا.

ويعتقد برفسور كين أن ما يتعرض له المسلمون اليوم في قلب أوربا والبالغ عددهم ٢٠ مليوناً في الاتحاد الأوروبي من التمييز والاضطهاد هو استمرار لهذا النهج الشمولي والدوغماتية العلمانية. ويسأل الدكتور كين إذا كانت العلمانية تعني قبول الآخر فكيف يمكن أن نفهم منع الطالبات الفرنسيات الصغيرات من لبس الحجاب؟ أو كيف نفهم المظاهر العدائية العديدة والمتنامية في الاتحاد الأوروبي ضد المسلمين؟ أين هو فصل الدين عن الدولة وشعار عدم تدخل الدولة في الشؤون الدينية؟. وفي تصور كين لا يمكن فهم هذه النظرة العلمانية إلا في إطار الدغماتية والأيديولوجية التي كان من المفروض أن تقضي عليها العلمانية.

وهو يرى في هذه الطريقة في التفكير الغربي العلماني كونها امتداداً للنظرة التاريخية الاستعلائية والعدائية الغربية للآخر، وهنا المقصود من الآخر هو الإسلامي. يكفي أن نذكر أن رؤية فولتير وريتان، من فلاسفة العلمانية المعاصرة، للإسلام بكونه قوة الشر وكون الرسول محمد

شريراً، وهي رؤية تُعدّ امتداداً صارخاً لما تميز به الأدب الغربي، في مرحلة المسيحية تجاه الإسلام، من السلبية وانتقلت هذه النظرة العدائية للإسلام من المسيحية إلى العلمانية التي نمت في رحم الأوربي[١].

أن موقف المحافظين الجدد في واشنطن تجاه الإسلام، والإنتشار المضطرد لظاهرة الإسلاموفوبيا في دول الاتحاد الأوروبي ـ كما تجسدت في التأييد المطلق لكتاب سلمان رشدي المستفز لمشاعر المسلمين من قبل الدوائر الغربية، والتصريح المعادي للإسلام الذي أطلقه البابا في روما، وفي قانون منع الحجاب في فرنسا ٢٠٠٤ـ أفقدت دعاة العلمانية في العالم الإسلامي، الكثير من مصداقية، وأكدت من جديد أن ادعاءات العلمانية حول حقوق الإنسان هي شعارات يستخدمها الغرب للطعن بقيم الإسلام.[٢]

لم تخرج السياسات الدولية عن إطار الحروب التي أخذت شكلاً دينياً، مثل حروب إسبانيا المتحالفة مع الفاتيكان ضد إنكلترا التي انشقت عن روما دينياً في عام١٥٣٤، إلى أن تم حسم هذا الصراع في معركة الأرمادا عام ١٥٨٨ بهزيمة الإسبان. كما أن آل هابسبورغ، الحاكمين في فيينا، تدخّلوا في شؤون ألمانيا الداخلية، ضد انتشار البروتستانتية في وسط ألمانيا وشمالها. وقد استطاع اليسوعيون، المدعومون من ملوك فيينا أن يجعلوا بولندا كاثوليكية بعد أن قضوا على الأرثوذوكسية، قاطعين بذلك الجذور الواصلة لبولندا مع روسيا وكل العالم السلافي، وعلى اللوثرية والكلفينية اللتين انتشرتا بقوة في بولندا في القرنين السادس عشر والسابع عشر.

لقد عبّرت تلك الحروب عن بدايات تشكّل الدول القومية تحت زعامة سلطة الملك ضد النبلاء والبرلمانات المحلية، وفي البلدان التي اختارت خطاً مضاداً لروما، كما في إنكلترا، نجد أن قانون السيادة الذي فصل كنيسة إنكلترا عن روما(عام١٥٣٤) قد جعل الملك هو الرئيس الأعلى للكنيسة الأنجليكانية في حين رسّخ الملوك سلطتهم القومية في البلدان الكاثوليكية عبر التحالف

١ـ Esposito & Tamimi , pp.٣٦-٣٧

٢ـ Hashmi,pp. ١٤٢-١٤٣

السياسي مع البابا، أو عبر المؤسسة اليسوعية التابعة لروما التي سمحوا لها بالسيطرة على التعليم والنواحي المختلفة للحياة الاجتماعية والثقافية في البلد المعنيّ.

إن المحاولة التنظيرية الأساسية في فلسفة السياسة لتقديم منظور لا دينيّ، أي بعيد عن الإكليروس، في السياسة، قد أتت عبر مكيافللي (١٤٦٩-١٥٢٧) الذي أدرك التعارض بين الارتباطات الدولية لكنيسة روما وبين موضوع الوحدة الإيطالية، وهذا ما جعله يراهن على أن مصير إيطاليا يجب فصله عن البابا لصالح أمير إيطاليّ ما، يقود عملية التوحيد الإيطالية. ولا يمكن عزل محاولة مكيافللي عن المناخ الفكري الذي ساد أوروبا الغربية، بين منتصف القرن الخامس عشر وأواسط القرن السادس عشر، والذي عبّر عن تنامي دور الفرد والمجتمع في وجه المؤسسة الكنسية التي احتكرت النشاطات الثقافية وسيطرت على كثيرٍ من جوانب الحياة الاجتماعية، وتدخلت بشكل كثيف في العملية السياسية في القرون القليلة السابقة لعصر مكيافللي.[١]

ويقدم الأستاذ محمد سيد رصاص نقاشاً مفيداً حول علاقة الديمقراطية بالعلمانية في العالم البروتستانتيّ ويقول: انتصر مفهوم laicism لأنّ البروتستانتية بكلّ تفرعاتها – من لوثرية وكالفينية وبيوريتانية ـ لا تتضمن وجود فئة الإكليروس (Clergy)فالإصلاح البروتستانتيّ عنى أن لا وسيط بين المؤمن والله، ومن هنا أتت المكانة المتفوقة للإنجيل على القس في البروتستانتية، وحرية المؤمن في التفاعل مع النص الدينيّ بمعزلٍ عن الكنيسة. إلا أن هذا لم يمنع من أن تفرز البروتستانتية اتجاهاتٍ سياسيةً تحاول السيطرة على المقاليد الاجتماعية والثقافية والسياسية، كما نجد عند كالفن(١٥٠٩-١٥٦٤) الذي أسس دولة جنيف" أو عند الكلفينيين الهولنديين الذين انتفضوا ضد السيطرة الإسبانية عام ١٥٩٨ وأسسوا جمهوريةً كانت عماد النفوذ الهولندي التجاريّ العالميّ، أو عند البيوريتان الإنكليز الذين قادوا ثورة البرلمان ضد الملك (١٦٤٢-١٦٤٩) وأقاموا حكمهم (١٦٤٩-١٦٦٠) ففرضوا منظوراتهم الفكريةّ والأخلاقيةّ والسلوكيةّ

١ـ Emert Kennedy ,Secularism and Its opponents From Augustine to Solzhenitsyn ,Newyork: PalgraveMacmillan,٢٠٠٦ ,pp.٥٧-٥٩.

عمى المجتمع بوصفهم أفراداً متدينين لهم رؤيةٌ في السياسة والمجتمع والثقافة لا من موقعهم بوصفهم رجال دين جددٍ بدلاً من الإكليروس الكاثوليكيّ وحتى في فترة عهد الإعادة (restoration) ، حين طغى النفوذ الثقافيّ الفرنسي على إنكلترا والمجلوب مع الأسرة المالكة العائدة من النفي الفرنسيّ في عهد البيوريتان، نجد أنّ محاولات تشارلز الثاني الخفية لإعادة الكاثوليكية أو محاولات جيمس الثاني الصريحة قد أدت إلى الثورة المجيدة عام ١٦٨٨ ضد الأخير، على خلفية التوحد البروتستانتيّ المجتمعيّ ضد الكاثوليكية والملكية المطلقة، ولصالح سلطة البرلمان وجعل الملك يملك ولا يحكم.

وأما في فرنسا الكاثوليكية، فإننا نجد أنّ حكم لويس الرابع عشر (١٦٤٣-١٧١٥)- عبر نقضه عام ١٦٨٥ لمرسوم نانت (الذي صدر عام ١٥٩٨ ليسمح بتعايش الكاثوليك مع البروتستانت في فرنسا) وما أدى إليه من اضطهادات عنيفة للبروتستانت الفرنسيين دفعتهم إلى الهجرة إلى سويسرا وإنكلترا ـ قد كرّس تحالف حكم الملكية المطلقة مع رجال الإكليروس الكاثوليكيّ في فرنسا" ولذلك فقد اجتمع في علمانيّة مفكّري عصر الأنوار الفرنسيين (فولتير، وديدرو، ومونتسكيو، وروسو...الخ) العداء لرجال الإكليروس والكنيسة بعدائهم للدولة القائمة، وغالبيتهم (كديدرو، ودوهلباخ) كانوا يتبنّون الإلحاد، أو اللامبالاة الدينية أو اللاأدرية (كما عند مونتسكيو)، أو النزعة إلى الدين الطبيعي المتجاوزة لإطار ديني محددٍ (كما عند روسو).

وبرغم أن هؤلاء جميعاً كانوا متأثرين بالتجربة الإنكليزية، ولا سيما صيغة الحكم الملكي الدستوريّ، ويريدون نقلها إلى فرنسا، فقد جعلت خصوصية فرنسة فقد علمانيتهم عدائيةً للدين وفي حالة صدام معه، نتيجةً لتحالف الكنيسة مع الحكم المطلق[١].

١ـ محمد سيد رصاص، الديمقراطية والعلمانية - في التجربتين الأوروبية والإسلامية - (www.althakafaaljadeda.com/fikir.../sayed-mohamed-ra٩a٩.htm،). زرنا الموقع في ٢٠١٠/٢/٢٤ "-

٨٦- www.althakafaaljadeda.com/fikir.../sayed-mohamed-ra٩a٩.htm،). زرنا الموقع في ٢٠١٠/٢/٢٤

لقد أدت الثورة الفرنسية إلى تحطيم الحكم المطلق عام ١٧٨٩، كما أدّت إصلاحات نابليون (١٧٩٩-١٨١٥) إلى علمنة فرنسا، على رغم أن الكنيسة الكاثوليكية أبدت مقاوماتٍ كبيرة، مستندةً إلى جذورها الاجتماعية القوية، واستخدمت كثيراً من نفوذها في عهد الإمبراطورية الثانية (١٨٥٢-١٨٧٠)، وخاصةً على صعيد التعليم، لكنّ الثورة الفرنسيّة حسمت الأمر بعدم السماح للكنيسة أو لرجال الدين بممارسة أيّ نفوذٍ أو دورٍ سياسيّ. غير أن هذا لم يمنع أن يكون ثمة في الحياة السياسية الفرنسية أفراد مدنيون كاثوليك متدينون، لهم منظوراتٌ ثقافية أو سياسية مستلهمةٌ من الكاثوليكية. وقد أبرزت فترة حكم فيشي(١٩٤٠-١٩٤٤) مدى قوة هؤلاء الأفراد التي لا تعود إلى فترة الاحتلال فحسب، بل إلى العشرينيات والثلاثينيات حين برزت فلسفة التومائية الجديدة التي استندت إليها الأحزاب الديمقراطية المسيحية في البلدان الأوروبية والأمريكية اللاتينية.

في فرنسا القرن التاسع عشر، لم نبق نجد ملحدين عظاماً على طراز ديدرو ودوهلباخ، بل صرنا نجد علمانيين راديكاليين يؤمنون بفصل الكنيسة عن الدولة وإقامة مدارس علمانية، كما في برنامج الحزب الراديكاليّ في انتخابات عام ١٨٨١، وكان كليمنصو من أبرز زعمائه. والحقّ أنّ العلمانية التي انتصرت في فرنسا، أخيراً، لم تكن علمانية فولتير وديدرو وعصر الأنوار الفرنسي، بل العلمانية الأنكلوساكسونية التي تفصل المدنيّ عن الإكليريكيّ، ولكنها لم تمنع وجود تيارات ثقافية وفكرية وسياسية دينية يتبناها مدنيون في الحياة الاجتماعية للمجتمع الذي تسوده العلمانية laicism لا تلك التي يمثّلها مفهوم.secularism .

من ذلك كله نستخلص أنّ العلمانية الموجهة ضد الكنيسة قد فرضتها حركات دينية منشقة عن الكاثوليكية، ولم تكن هذه العلمانية تعني أكثر من منع تدخل الكنيسة ورجال الدين في شؤون الدولة السياسية.

لم تؤدّ العلمنة هنا، بما تعنيه كلمة laicism من نزع سلطة الكنيسة والإكليروس عن الدولة السياسية، إلى الديمقراطية السياسية، بل أدت إلى تقوية سلطة الحكم المطلق. وكان الملك هو من قاد العملية، كما في حالة ملك إنكلترا هنري الثامن الذي قاد انشقاق ١٥٣٤، كما أنّ كالفن

قدم ديكتاتورية سياسية عنيفة في دولة جنيف، وهو ما ينطبق على الفترة التي حكم فيها البيوريتان الإنكليز. وعملياً، حين وصلت إنكلترا إلى الديمقراطية السياسية عام ١٦٨٨، كانت قد تعلمنت قبل ذلك بفترة طويلة في كل المناحي الاجتماعية والثقافية، ولم تكن العمليتان العلمانية والديمقراطية متزامنتين أو مرتبطتين بشكل عضويّ، وكان المسؤول عنهما في الحالتين ١٥٣٤و١٦٨٨) بُنية اجتماعية بروتستانتية متدينة معادية لروما والكاثوليكية، لا معادية للدين أو ملحدة أو لاأدرية.

كما أن أول من قام بالعلمنة في فرنسا، ونقصد نابليون، كان ديكتاتوراً، وقد تابع تقاليد أسلافه اليعاقبة العنيفة في الحكم السياسيّ وفي نزع سلطة الكنيسة والنبلاء، وعملياً لم تصل فرنسا إلى الديمقراطية السياسية المستقرة إلا بعد إخفاق الحركة المناصرة لعودة الملكية بقيادة بولانجيه عام١٨٨٩، بعد تجارب من عودة الملكية(١٨١٥-١٨٧٠)، فحكم الملك لوي فيليب (١٨٣٠-١٨٤٨)، فالجمهورية الثانية (١٨٤٨-١٨٥٢)، فالإمبراطورية الثانية (١٨٥٢-١٨٧٠)، وانتهاءً بالجمهورية الثالثة التي قامت على جثث عمال كومونة باريس عام ١٨٧١[١].

بعد عام ١٩٨٩، وإثر الانهيار العمليّ للنموذج السوفييتيّ، انتعشت أفكارٌ ليبرالية جديدة في العالم العربيّ (بعد أن ماتت الليبرالية القديمة إثر ظهور الناصرية)، ورفد تلك الأفكار الجديدة، بشكلٍ أساسيّ، بعض من كان في الأحزاب الشيوعية العربية التقليدية التي كانت مواليةً للسوفييت. وقد قامت الطروحات الجديدة على الربط العضويّ بين الديمقراطية والعلمانية، معتبرةً أنه من غير الممكن أن يكون المرء ديمقراطياً إن لم يكن علمانياً وحداثياً، كما أنها راحت تخلط في المصطلحات بين laicism و .secularism وحين حاولت التأصيل التاريخيّ للعلمانية الغربية، توهمت أنها نابعة من عصر الأنوار الفرنسي في القرن الثامن عشر.

لكنّ تجربة العالم الإسلامي لا تتضمن ذلك التوازي والارتباط العضويّ بين الديمقراطية والعلمانية. فتجربة الأتاتوركية قد قادها ديكتاتورٌ عنيفٌ علمانيٍ secular معادٍ للدين. كما

١ــ الديمقراطية والعلمانية - في التجربتين الأوروبية والإسلامية "

أن علمانية شاه إيران، الذي قاد التجربة العلمانية الأخرى المهمة بعد أتاتورك، قد كانت موجهةً أساساً ضد فئة رجال الدين الشيعة وتدخّلهم في السياسة وشؤون الدولة، وهم الذين تشبه مؤسستهم في هيكليتها ومراتبيتها تلك الموجودة عند الإكليروس الكنسيّ الكاثوليكيّ. وقد اتبع الشاه وسائل عنيفةً من أجل تحجيم المؤسسة الدينية الشيعية، كما حاول عبر الإصلاح الزراعي عام ١٩٦٣ تحجيم نفوذها الاقتصاديّ، وهذا ما أدى إلى ثورة الخميني الأولى في ذلك العام وما أعقبها من نفيه إلى خارج إيران.

وأما في الفترة الحاضرة، فنلاحظ أنّ علمانييّ تركية غير ديمقراطيين، سواءٌ من كان منهم في المؤسسة العسكرية أو في الأحزاب السياسية العلمانية. وقد تحالفت هذه الأحزاب الأخيرة مع الجيش في أوائل صيف ١٩٩٧ من أجل إسقاط حكومة أربكان الإسلامية، وكان جميع هؤلاء المتحالفين مستعدين لتأييد انقلاب عسكريّ جديدٍ ضد الحكومة الإسلامية التي وصلت إلى الحكم عبر الوسائل الديمقراطية. كما أنّ أساليبهم في قمع المدارس الدينية والنشاط الثقافيّ الإسلامي، وفي قمع عملية ارتداء الحجاب في الجامعات والمؤسسات الحكومية، توحي بأنهم في نقطةٍ بعيدةٍ جداً عن موقع اللعبة الديمقراطية.

وفي الجزائر نجد أن جنرالات الجيش الذين ألغوا العملية الانتخابية في كانون الثاني ١٩٩٢ يستلهمون الأتاتوركية في تجربتهم. كما أنّ من أيّدهم في ذلك الانقلاب قد كان إما علمانيّاً بربريّاً متغرّباً يميل إلى الفرانكوفونية (مثل سعيد سعدي زعيم التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية)، أو علمانيّاً يسارياً معادياً للإسلاميين (مثل حزب التحدي)، أو من رجال الإدارة والتكنوقراط والسياسيين والمثقفين المتغربين (مثل بلعيد عبد السلام، ورضا مالك، ومحمد بو ضياف... إلخ).

إنّ معظم العلمانيين العرب المعاصرين هم من خلفياتٍ غير ديمقراطية، وقد أتوا بمعظمهم من أحزاب قامت على مفاهيم الطليعة الثورية والنخبة أو التفريق بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية، وبين الديمقراطية والديمقراطية الشعبية. فهم بعد أن تبنوا الديمقراطية الآن عقب طول تضادٍ معها، يحاولون ربطها بالعلمانية وهذا ما يؤدي إلى وضع شروطٍ أمام من يدخل في العملية الديمقراطية، والمقصود الرئيسي من ذلك: القوى الإسلامية التي يشعر هؤلاء

علمانيون أنها قد تخرج فائزةً من العملية الديمقراطية الانتخابية، وهم يريدون منعها من الدخول في الملعب واستئصالها من العملية السياسية. ومن الواضح أنّ الكثير من هؤلاء مستعدون لمضيّ بعيداً في هذه اللعبة، على نحو ما تبين تجربة تحالفهم مع الأنظمة ضد الإسلاميين (كما في مصر وغيرها) أو مع العسكر(كما في الجزائر). ١

في الإسلام السنيّ الذي يشكّل غالبية سكان الوطن العربيّ، لا يوجد إكليروس أو مؤسسةٌ دينيةٌ تراتبية هرمية تجمع رجال الدين، بخلاف ما عند الكاثوليك والشيعة" وحالة السنّة هنا أقرب إلى البروتستانت، إلا أن الإسلام يختلف عن المسيحية والهندوسية والبوذية، التي هي ديانات تقتصر على الجوانب الروحية والأخلاقية، في أنه يمتد إلى تقديم تصوراتٍ سياسيةٍ للمجتمع والدولة، وقد أقام حضارة وإمبراطوريةً مترامية الأطراف على أساس إيديولوجيته التي لا تفصل الدين عن السياسة.

وبخلاف حالة الخميني، فالذين يستمدون اتجاههم السياسيّ من تصورٍ معيّن عن الإسلام، هم أساساً أفراد مدنيّون في العالم العربي. وهؤلاء لا يتمتعون بوضعية المراتبية الدينية، ولا يملكون سلطةً دينيةً أو مراتبية على مؤسسة معينة أو على أبناء الطائفة، مثل بابا الفاتيكان والخميني. ووضعهم لا يختلف عن وضع الأحزاب الديمقراطية المسيحية في الغرب، أو عن وضع حزب بهاراتيا جاناتا الهندوسيّ الأصولي في الهند الذي استمد إيديولوجيته من إطار دينيّ رغم الطابع الذاتيّ الفرديّ للديانة الهندوسية.

والمسألة ليست في امتلاك الحق أو في عدم امتلاك الحق في أن تشكل تصوراً سياسياً مستمداً من ينابيع دينية، وخاصة إن كان الدين يحمل مضامين سياسية، ولا في كونك علمانياً أو غير علماني، بل في كونك ديمقراطياً أو غير ديمقراطي.

١ـ محمد سيد رصاص، الديمقراطية والعلمانية - في التجربتين الأوروبية والإسلامية - www.althakafaaljadeda.com/fikir.../sayed-mohamed -ra٩a٩.htm، (زرنا الموقع في ٢٠١٠/٢/٢٤).

فالديمقراطية ليست عقيدة أو أيديولوجية سياسية، بل هي شكل معين لتنظيم العملية السياسية وقوننتها، سواء من حيث علاقة الثالوث(فرد- ومجتمع- ودولة)، أو من حيث علاقة السلطة بالتعبيرات السياسية للطبقات والفئات الاجتماعية إحداها بالأخرى، أو من حيث علاقة السلطة بالمعارضة. والموضوع، في الحقيقة، يتركز في مسألة القبول بالتعددية الفكرية السياسية، وفي القبول بمبدأ تداول السلطة وفقاً لحركية صندوق الاقتراع الذي هو مرآةٌ للحراك السياسي في المجتمع. ووفقاً لهذين المقياسين يتحدد من هو ديمقراطيّ ومن ليس بديمقراطيّ، لا بمقاييس أخرى مثل مصطلح الحداثة والعلمانية اللذين هما مصطلحان إشكاليان ولا يوجد إجماعٌ على ماهيتهما ضمن مختلف الاتجاهات الفكرية والسياسية: فالإسلامي يقبل الحداثة بصفتها تقنيةٍ وعلوماً، معتبراً إياهما محايدتين عن المناخ الفكريّ والفلسفيّ للمجتمع الذي ولّدهما" وأما الحداثي العربيّ فيرفض ذلك معتبراً الأمور متكاملة. وإننا لنجد مزيداً من التخبط والجهل والأفكار المسبقة في موضوع تحديد ماهية العلمانية، وكيف تولدت في الغرب الأوروبيّ.

إلاّ أنّ هذا لا يمكن أن يتحقق إلا إذا أدرك الجميع الترابط العضويّ للدينيّ مع السياسيّ في الإسلام، بخلاف المسيحية، على رغم أنّ الدين المسيحيّ قد أفرز- بعد الإصلاح البروتستانتيّ والإصلاح الكاثوليكيّ المضادّ (اليسوعية)- اتجاهاتٍ دينيةً سياسيةً من دون فئة الإكليروس. وإذا كان من حق الإسلاميين أن يبنوا اتجاههم السياسيّ على تفسيرٍ معيّنٍ للإسلام، فإن الإسلام (بوصفه المحدّد الرئيسي للهوية الحضارية) هو ملكٌ للجميع عرباً وغيرعرب، مسلمين وغير مسلمين، متدينين وغير متدينين، ومن حق الكل أن يستمدوا منه، جزئياً أو كلياً، اتجاهاتهم الفكرية والسياسية. فالإسلام أوسع من حدود التيار الإسلامي السياسيّ. كما أنّ من الضروري إدراك الفرق بين دور الإسلام في الحضارة (وكيف أنّ الأول هو الذي أقام صرح الثانية)، ودور المسيحية في الحضارة الغربية (وكيف أن سيادتها في روما قد ترافقت مع أفولها ودخول الغرب في العصور الوسطى، في حين كانت النهضة الأوروبية متزامنة ومترافقة مع تحجيم الكنيسة واستدعاء كثير من عناصر وثنية أثينا وروما القديمتين.

يقول الأستاذ رصاص إن تطبيق العلمانية الغربية في البلدان الإسلامية يخلق إشكاليتين: الأولى هي محاولة عزل دين، تشكل السياسة جزءاً أساسياً من بنيته العضوية، عن السياسة. والثانية هي محاولة تطبيق التجربة العلمانية الغربية، بشكلٍ اتباعي، على البلدان العربية والإسلامية من دون إدراك الفرق بين دور المسيحية في الغرب ودور الإسلام في الحضارة العربية الإسلامية. ومن الواضح أنّ تجربة العلمانية في نصف الأول من القرن العشرين عند العرب قد تحطمت على هاتين الصخرتين، والوقائع تدل على أنّ على الليبرالية العربية الجديدة المعاصرة ألا تحاول في أثناء طرحها للعلمانية أن تقدم شيئاً جديداً على هذين الصعيدين.

من الممكن أن تشكل عملية فصل الديمقراطية عن العلمانية، أيْ إدراك عدم الترابط العضويّ المفهومي بينهما، حلاً لهذا المأزق الذي يواجهه العلمانيون. فمن الممكن بعد تشكيل المشهد الديمقراطيّ، وهو الشيء الذي لا يمكن الوصول إليه بدون تعاون التيارات الأربعة الرئيسية في الحياة العربية (الإسلامية والقومية والماركسية والليبرالية)، أن يطرح العلمانيون العرب برنامجهم، أسوةً بغيرهم. إلا أن التجربة الماضية تدل على أنّ العلمانيين في الشرق الأوسط لا يمكن أن يلاقوا تجاوباً اجتماعياً إذا لم يستطيعوا تغيير محتوى العلمانية التي قدّموها سابقاً في بلادهم، وإعطاءها منحىً جديداً يراعي الخصوصية الإسلامية.[١]

ويتفق آصف بيات مع إسبسيتو في قوله إن الدكتاتورية والشمولية نمت في رحم المجتمع الغربي. ويضيف بيات: إن ادعاء الممانعة الإسلامية للديمقراطية غير صحيح، ألم تنم النازية والماركسية والفاشية في رحم المجتمع العلماني الغربي؟ وكيف يمكن أن نفسر اليوم ظهور اليمين المسيحي المتطرف في أمريكا؟ من الخطأ طرح إشكالية تناغم وتطابق الإسلام والديمقراطية. من الأفضل التساؤل كيف يمكن للمسلمين المساهمة في العملية الديمقراطية انطلاقاً من عقيدتهم وتراثهم الإسلامي؟ [٢]

١ـ المصدر نفسه.

٢ـ Asef Bayat , Making Islam democratic , Stanford :Stanford University Press ,٢٠٠٧.pp.٣-٤

ويضيف المسيري أن الثورة الفرنسية التي نادت بالحرية والإخاء وبالمساواة هي التي أشعلت نيران عدة حروب أوروبية وأفرزت عهد الإرهاب ممثلة في نظام روبسبير. وهذه لم تكن حالة استثنائية فقد ولدت الأنظمة الشمولية الأوروبية كالنازية والفاشية والشيوعية في رحم العلمانية الغربية. وارتكبت هذه الأنظمة العلمانية المذابح المروعة بحق البشرية. انتهت العلمانية التي نمت في حضن الدولة القومية الرأسمالية إلى الاستعمار والحروب الكونية الأولى والثانية. وحين غادر الاستعمار الشرق الأوسط، مثلاً، ترك خلفه نخباً محلية علمانية صعّدت عملية تفكيك أوصال المجتمع بالقضاء على البقية الباقية من الجماعات المحلية المدنية التي كانت تشكل نواة المجتمع المدني، وزادت من هيمنة الدولة القومية وسطوتها وسطوة مؤسساتها الأمنية، ولم يكن أمام هذه النخب المتغربة والمنعزلة عن جماهيرها من سبيل لفرض أجندتها إلا بتأسيس نظم استبدادية فاسدة، استمرت في عملية العلمنة من دون تحقيق التقدم والرفاه الاجتماعي والاقتصادي الذي كانت تدعو إليه في خطابها السياسي. لذلك فالقول إن هناك تلازماً بين العلمانية والتسامح والتعددية وقبول الآخر ومنع الشمولية والاستبداد هو ادعاء غير علمي ولا تؤيده حقائق الواقع. فالشمولية والاستبداد إذاً يمكن أن ينموَا في رحم الأنظمة الدينية والعلمانية بالسواء. ويعتمد ذلك على القراءات المعتمدة للنص الديني أو المقولات والمفاهيم العلمانية وتطبيقاتها.[١]

يدعي العلمانيون أن العلمنة ضرورة في تحقيق العدالة والحرية والمساواة داخل المجتمع والقضاء على الأنظمة الشمولية والاستبداد. ولكن حقائق الواقع وتطبيقات العلمانية تثبت عكس ذلك سواء على المسرح الأوروبي أو في الشرق الأوسط.

وفي نفس السياق يكتب القرضاوي: تدعي العلمانية احترام الحريات والعبادة، ولكن الممارسة العملية للعلمانيين تدل على عكس ذلك. ففي تركيا، مثلاً، تحرم المرأة المسلمة المحجبة من دخول المدرسة أو الجامعة أو المؤسسات العامة، وفي تونس لا تستطيع المرأة المحجبة حتى دخول المستشفى

١ــ العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص ٨٩

ـعلاج. وبهذا تصبح المرأة المسلمة محاصرة من كل النواحي ومضطهدة في جميع مجالات الحياة في حين تتمتع المتكشفة والمنسلخة من جلدها وثيابها بكل حرية وتصول وتجول ولا رقيب عليها.[١]

يرى الجابري أن العلمانية جزء من التشكيل الحضاري الغربي الذي يعني فصل الكنيسة عن ـدولة. وهو لهذا يعتبر أن مفهوم العلمانية غريب عن الإسلام لأنه يرى أن الإسلام ليس كنيسة حتى نفصله عن الدولة. وعليه فالعلمانية ليست قضية لنا وهو يدعو إلى استبعاد مصطلح ـعلمانية من القاموس العربي ويرى الاستعاضة عنه بشعاري الديمقراطية والعقلانية. وفي تصوره ـن الديمقراطية ليست إلا ممارسة إجرائية لحفظ الحقوق، حقوق الأفراد وحقوق الجماعات. والعقلانية في تصوره تعني أن الممارسة السياسية يجب أن تنطلق من العقلانية لا من الهوى والتعصب، وفي ذلك نكون أعطينا تصوراً حديثاً للعلمنة في سياقنا الحضاري.[٢]

ويقول القرضاوي: إن الأنظمة العلمانية تعيش على النفاق والتضليل، وهي أشبه بأصنام ـشركين في الجاهلية التي كان الناس يخشونها ويرجونها ويعتقدون فيها القدرة على النفع والضرر... إن أشرس معارك الإسلام الفكرية اليوم هي معركته مع العلمانية، سواء أكانت هذه ـعلمانية من النوع الليبرالي المحايد مع الدين فلا يواليه ولا يعاديه...أم كانت من النوع المعادي ـين والذي يقف منه موقف الرفض والعداء، كما هو شأن العلمانية الماركسية. إن التجربة ـتركية أثبتت أن تطبيق العلمانية في مجتمع مسلم، معناه محاولة القضاء على الإسلام بصفته عقيدة.[٣]

من المفروض أن تؤدي العلمانية إلى ظهور ولاءات أوسع من الدين والمذهب والعرق، ولكن حين حلت العلمانية محل الإسلام وقع تماماً عكس ذلك. فالمجتمعات الإسلامية تشهد الكثير من ـتشرذم والحروب وظهور العديد من العصبيات التي لم نلمسها في العصور الإسلامية: إن إزالة

١ـ الإسلام في مواجهة التطرف العلماني،ص. ٤١

٢ـ نقد العقل العربي محمد عابد الجابري ص ٢٣

٣ـ القرضاوي، الإسلام في مواجهة التطرف العلماني،٣

الشريعة وتطبيق العلمانية في تركيا مثلاً، أدت إلى ظهور المسالة الكردية هناك[١]. تتعارض العلمانية مع الإسلام لأنها تتخذ روابط غير شرعية أساساً للولاء مثل الدم والعنصر والتراب ولكن الإسلام يجعل الرابطة الإيمانية مصدر الولاء ويجعلها تعلو على كل الولاءات حتى الدم والأخوة والنسب.

ويتفق البرفسور جون كين مع كل من القرضاوي والمسيري حين يشير إلى تناقض داخلي آخر هو تقارب العلمانية مع الدكتاتورية تحت مسميات عديدة. ويضرب مثلاً على ذلك تركيا وإلى حد ما فرنسا، ففي الأولى تتحالف العلمانية مع الدكتاتورية العسكرية تحت مسميات حماية الدستور العلماني من تصاعد المد الإسلامي، وفي الثانية تتحالف العلمانية مع ممارسات دكتاتورية مثل منع الحجاب أو التضييق على المسلمين تحت مسمى الاندماج أو محاربة التعددية الثقافية.[٢]

* لكن أكبر نقد يوجه إلى العلمانية التركية، يمكن رصده في عمل مؤسسة الشؤون الدينية، فهذه الأخيرة، تعتبر شكلاً فاضحاً لتدخل الدولة في الحقل الإيماني الروحي لمواطنيها! يعمل في هذه المؤسسة نحو ٨٠ ألف موظف في جميع أنحاء تركيا، وفيها مديرية تدير جميع المساجد في البلاد، ويتبعها كل الأئمة والخطباء، وتنظم الدورات الدينية للصغار والكبار في عطلة الصيف. لكن يلاحظ أن المديرية تخدم السكان المسلمين فقط في البلاد، وهذا غير جائز باعتبار الدولة علمانية، ويثار تساؤل عما إذا كان توجهها ذلك متوافقاً مع العلمانية أم لا. وعلاوة على ذلك، يغلب التفسير السني الأرثوذكسي على الإسلام الذي ينظم أنشطة المديرية الرئيسية، فهي تستثني الطوائف غير الأرثوذكسية، وخاصة المجتمع العلوي، وهي نقطة أخرى تتعرض لمناقشة عنيفة في تركيا

بعض العلمانيين والليبراليين وقليل من الجماعات الدينية يقولون، وإن كان ذلك لأسباب مختلفة: إن وجود المديرية بصفته مؤسسة عامة هو ضد المبادئ العلمانية، لأنه يجب أن تكون

١ــ المصدر نفسه ،ص ١١-١٧

٢ــ Esposito & Tamimi, pp٣٤-٣٥

الدولة على الحياد من جميع الطوائف الدينية ومن الإيمان وعدم الإيمان. وبعض الجماعات الدينية تملك مثل تلك الرؤية حول المديرية، فقط من أجل الحصول على مزيد من الحرية والاستقلال ممارسة الحرية، ومن دون سيطرة الدولة. وهم يجادلون في منظمات المجتمع المدني ينبغي لها القيام بأنشطة دينية. بعض العلمانيين يؤكدون أن الدولة لا ينبغي أن تكون صندوق مالية المديرية، فهذه الأموال يتم تحصيلها من قبل الضرائب، التي لا تجبى من المسلمين فقط ، بل تجبى أيضا من غير المسلمين والملحدين.

لكن ثمة من يرى ضرورة الوجود الدستوري للمديرية، لأنها في تصورهم آلية للسيطرة من قبل الدولة على الأنشطة الدينية، ففي رأي هؤلاء، يجب رصد النشاطات الدينية، ونطاق الحرية الدينية يجب أن يوضع من قبل الدولة من أجل الحفاظ على الطابع العلماني للدولة، وحمايته. ويشارك في هذا الرأي إلى حد كبير الكماليون والعلمانيون والجيش. لكن الأغلبية النخبوية الثقافية في تركيا، لا ترى أي تناقض بين المثل العليا للدولة العلمانية ووجود المديرية، ولكنها تود أن ترى المزيد من النشاط الذي تقوم به المديرية، بحيث تعبر عن التعددية والتنوع من جهة، وأن تكون الدولة أقل سيطرة على الشؤون الدينية من جهة أخرى.١. في الحقيقة تجسد العلمانية التركية ومديرية الشؤون الدينية في تركيا الإكليروس العلماني الذي طالب به دوركهايم. هذا الإكليروس الذي يكون في خدمة العلمانية اللائكية كما يخدم الإكليروس والكنيسة الديانة الكاثوليكية. ولكن تعاني العلمانية الأصولية التركية والعربية والكردية من أزمة تناقض في رؤيتها للدين: فمن جانب تحاول فصل الدين عن الدولة والحكومة والمجتمع وحصرها في مجال وجداني ضيق، ولكن من جانب آخر تؤسس مديريات الشؤون الدينية والأوقاف وتحاول بواسطة هذه المديريات ووزارات الأوقاف لا التدخل في الشؤون الدينية فقط، بل الترويج أيضاً لنمط وفهم خاص ينسجم مع رؤية الأحزاب العلمانية الحاكمة للدين، ونتيجة لهذا التدخل الحكومي تحول المسجد إلى معول آخر من معاول هدم كل تجربة ديمقراطية، يجب ترك المسائل الدينية والإيمانية

١ــ طالب كوجوكان :الإصلاحات المدنية هي التي تحقق مفهوم الدولة وهويتها جريدة الاتحاد، الصحيفة المركزية للاتحاد الوطني الكردستاني، حاوره: رستم محمود، ٢٠٠٠٠)

لمؤسسات المجتمع المدني، وأن تكون هذه المؤسسات حرة في عملها ضمن النطاق الدستوري المسموح به، وأن تكون المحكمة الدستورية هي الحكم في تنظيم العلاقة بين المؤسسات والجماعات الدينية وبين المؤسسات الحكومية.

وتتجسد الشمولية والظلامية في فكر البعث العربي العلماني خير تجسيد لما آلت إليه تطبيقات العلمانية في البلاد العربية. نقتبس أدناه فقرة من مقابلة مجلة الرائد مع المفكر الإسلامي الكردي د. محسن عبد الحميد، وفيها يشير الأستاذ عبد الحميد إلى تجربة العراق مع نوعين من العلمانية: العلمانية المحايدة (الليبرالية)، والعلمانية المعادية للدين (الاشتراكية).

الرائد: كيف ترى تاريخ العراق مع العلمانية؟

د. محسن: العراق منذ الاحتلال الإنجليزي سنة ١٩١٧م، من القرن الماضي مر بنوعي العلمانية، ففي العصر الملكي إلى عام ١٩٥٨م مر بعلمانية حيادية الدولة أمام الإيمان والكفر، فالمؤمنون كانوا يعملون من طريق جمعياتهم ومؤسساتهم، والملاحدة والفساق كانوا يعملون من طرق أحزابهم ومؤسساتهم فكان هنالك نوع من الحرية أمام الجميع، مع أن الحياة كانت أوسع أمام الفسق والفجور، غير أن الدولة لم تكن تتدخل مباشرة لمحاربة الدين وعلماء الدين.أما بعد ثورة تموز ١٩٥٨، فبدأت الدولة تتوجه تدريجياً إلى وضع العقبات أمام دعاة الإسلام وتخطط للتضييق على المؤسسات الدينية، وهذه المرحلة استمرت إلى مجيء حزب البعث إلى الحكم عام ١٩٦٨، فبدأت الدولة اللادينية العلمانية تظهر بوضوح وتخطيط وإصرار، وكانت مظاهرها اضطهاد الإسلاميين والتضييق على خطباء المساجد وفصل واعتقال كل من لا يمشي مع منهج الدولة القومي الاشتراكي العلماني ومنع الإعلام الإسلامي الحقيقي، والقضاء المبرم على الحركات الإسلامية وإعدام شبابها ومحاصرة نشاطاتها وفرض حكم عبادة الطاغوت على الناس، ومنع البعثيين ولا سيما قادتهم من دخول المساجد وفصل عدد منهم، والتنظير لذلك في أدبياتهم يظهر ذلك في كتب ميشيل عفلق، والعيسمي، ود. فرح وغيرهم، حتى عدوا الإسلام ليس إلا تراثاً عربياً عبّر في مرحلة ما عن النزوع العربي إلى النهضة، واستمر هذا الوضع طيلة عقدي السبعينيات والثمانينيات، ولكن وبعد حرب الخليج الأولى وهجوم قوات الاحتلال الثلاثيني على

لعراق لإخراجه من الكويت سنة ١٩٩١م، عمدت قيادة النظام السابق إلى شيء من التراجع عن شدة الضغط العلماني على دعاة الإسلام مراعاة لظروف المنطقة يومئذ، ففتحت المجال أمام نتشار الكتب الإسلامية، ونشاط الدورات القرآنية في ظل ما يسمى بالحملة الإيمانية والمحاضرات لإسلامية في المؤسسات والمساجد [١]

إن الطريقة الاستعلائية على الشعوب التي تميز بها فكر النخب العلمانية جعلت من لشمولية والدكتاتورية نتيجة حتمية لتطبيقات العلمانية فالولوج إلى التقدم والنهضة في تصور لعلمانيين يمر عبر القضاء على الدين والتراث والهوية، فزكي نجيب محمود يقول: (هذا التراث كله بالنسبة إلى عصرنا قد فقد مكانته)، وطه حسين يقول: (ما يربط مصر بالشرق سطحي وعابر، وعلينا أن نصبح جزءًا من أوروبا)، وسلامة موسى يطالب بحرق الأديان والثقافات والتقاليد، وشبلي شميل يقول: (إن تطور العلوم غير ممكن مع بقاء الدين)، ونديم البيطار يقول: (إن التخلص من التقاليد هو شرط التخلص من الاحتلال. ووضع المسألة بهذه الطريقة وضع العلمانية في مواجهة المجتمع، وفي عداء للجماهير التي لا ترغب بالطبع في التخلي عن دينها ولا ثقافتها" فلم يكن بد من أن يتم قهر هذه الجماهير على ترك هذا الدين وتلك الثقافة، عن طريق عنف تقوده أقلية طليعية ضد أكثرية متخلفة كما يقول أدونيس.

وبالطبع فقد جعلت المسألة بهذه الصورة العلمانية شيئًا سوقيًا ومبتذلًا ولا إنسانيًا، فبحثت لها عن أيديولوجية تغطي طابعها السوقي والمبتذل واللاإنساني" فكانت الماركسية هي هذا الغطاء الأيديولوجي. وهكذا لم تكن المسألة اقتناعًا بجدوى وصلاحية الماركسية في ذاتها ولا في جدواها وصلاحيتها للمجتمع العربي بقدر ما كانت غطاءً تخفي به العلمانية سوءاتها. وينقل الدكتور محمد مورو عن الأستاذ برهان غليون هذه الحقيقة قائلاً في كتابه اغتيال الوعي: "ولا شك أن الماركسية قد أنقذت أيديولوجية الحداثة من طابعها السوقي الفج المعادي بشكل فج للمجتمع وللجماعة، بعدائه للتقاليد التي أصبحت رمزًا لها، ووضعها في سياق أيديولوجية عالمية

١ـ د. محسن عبد الحميد:،، هل الإسلام دين علماني؟!!العلمانيون.. وعلمنة الإسلام : ٢٠٠٩/٠٣/٠٦ -- العدد الثاني والأربعون.

وإنسانية"، ويضيف كان "الدافع إلى تبني الماركسية في النخب العربية هو تبرير الثورة على التقاليد عمومًا والدين خصوصًا، وكذا تبرير العنف في مواجهة الجماهير""[١]

وهكذا وضع سقوط الماركسية، في بداية التسعينيات من القرن العشرين، العلمانية في العالم الإسلامي في مأزق جديد، وهكذا لم يكن غريبًا بعد سقوط الماركسية أن نجد العلمانيين في العالم الإسلامي، خاصة الجمهوريات المسلمة في آسيا الوسطى وتونس والجزائر واليمن والعراق وكردستان، بما فيهم الماركسيون، أصبحوا دعاة للخضوع لأمريكا وللغرب وللرأسمالية، ومبشرين بقيم حرية السوق والاقتصاد الحر والنظام العالمي الجديد، ومعتبرين مهمتهم الأولى والأخيرة هي القضاء على الصحوة الإسلامية التي يطلقون عليها اسم الأصولية الإسلامية.

العلمانية ومسألة الهوية في الشرق الأوسط: رؤية يسارية ناقدة

لعل أحد أهم الأسباب التي يعود إليها إخفاق العلمانية العربية حتى الآن في مسعى الالتحام والانغراس وكسب الجماهير وقيادة العملية التاريخية، هو التعامل الانتهازي مع مسألة الهوية.سبب تطبيق العلمانية الغربية في الساحة العربية والإسلامية إلى تطور نقيضين، هما: النقيض الأصولي القائل بأن الدين (يختزل فيه الهوية) كفل حقوق الجميع، ولا حاجة إلى تشريع آخر، وبأن العلمانية نبتة غربية غريبة زرعها مسيحيو الشرق، والنقيض النافي للهوية أصلاً، الساخر منها، يراها مرادفاً للرجعية والانغلاق والتعصب ونفي الآخر، ولا يتردد في تبني الرؤية الإمبريالية الأمريكية الطارحة على المكشوف وبالقوة إذا لزم الأمر إعادة هندسة المنطقة وصياغة الذهنية العربية والإسلامية وتنقية نص قرآنها وسنتها وسائر مراجعها الفقهية وبرامجها المدرسية وهذا ما تعتبره سبباً في تنشئة النشء على التعصب وكره الأجنبِي وتمجيد الإرهاب وتعاطيه. ولا يخفى عن فطنة المتتبع كون هذه الأفكار ليست براء من نوايا الهيمنة والتوسع وأن ما يقف وراءها ليس الرغبة في رؤية شعوب الثقافة العربية الإسلامية تنهض وبلدانها تتطور وأنظمتها تتمقرط، بل تسويغ ابتلاعها من دون أن تبدي حراكاً ولو كان وليد حمية دينية على غرار ما كان

١ـ د. محمد مورو ، فلما سقطت الماركسية سقطت معها العلمانية العربية برمتها، ٢ - ٥ – ٢٠٠٩.

أيام مواجهة الاستعمار الغربي في القرن الماضي وما يجري الآن أيضاً في العديد من البلدان المسلمة التي تعاني من التوسع الإمبريالي.

ولقد سمعنا وشاهدنا مراراً من يتكلم باسم العلمانية ويتقدم بصفته حاملاً للوائها، لكن لا شيء كان يفصل خطابه عن خطاب زعماء البيت الأبيض حول مشروع الشرق الأوسط الجديد وعن مفكري الغرب الاستعماري والممسكين بزمام مؤسساته الإعلامية وهم يحملون على الثقافة الإسلامية وعلى تراثها وعناوينها ويهزؤون بها تحت عنوان النقد، وحق النقد. وما من شك في أن الطروح المغلوطة، مهما كانت خلفياتها ودوافعها، تزيد الأمور تعقيداً خصوصاً إذا كان أربابها يملكون المال والثروة ولهم سلطان على الطُّغَم الحاكمة وعلى أرواح الكتل البشرية المغلوبة، أو إذا كانت في حوزتهم الأساطيل والقواعد العسكرية والقنابل والصواريخ والطائرات، بمعنى أن الطرح المغلوط للعلمانية وللهوية، سواء أكان ذلك من موقع الدفاع المزعوم عن العلمانية والتهجم على الهوية، أم من موقع الدفاع الأحول عن الهوية والتهجم على العلمانية، يترك آثاره الوخيمة في سلوك الناس خصوصاً متى انتفى لديهم الوعي البديل وتعذرت رؤية باب النفق. ويتمّ ذلك بنشوء استقطاب ثنائي داخل الهيئة الاجتماعية بين أنصار المشروع العلماني المزعوم، ذي النكهة التغريبية الاستعمارية، وأنصار المشروع الأصولي ذي الطبيعة الاستبدادية القروسطية، وتتشكل جماعات من عَبَدة هذا وذاك، المالكين للقوة، قوة مادية أو معنوية من شأنها أن تستقطب الجماهير المحبطة في لحظة تاريخية عمياء مثل التي نعيشها الآن وتجد تجسيدها الأوفى في المجتمع العراقي الموزع بين آفتين: آفة الاحتلال الذي استطاع، ولو مؤقتاً، جر قسم من السكان وراءه واستغل نقمته على الإرهاب التكفيري وجرائمه، وآفة الإرهاب التكفيري الذي جرّ بدوره قسماً آخر واستغل نقمته على الاحتلال وجرائمه. تتقدم الآفة الأولى باسم الحرية، ومقاومة المحتلين الكفار وإعادة حكم الإسلام والمسلمين وتستهدف الأجانب لكنها لا تستثني أبناء البلد العراقيين حتى الأبرياء، على الشبهة، وتختلط أوراقها بأوراق المقاومة الوطنية وتتسبب في تشويه صورتها هي أيضاً، وفي المحصلة، علمانية تبدو مرادفاً للغزو والاعتداء على الهوية، وترى فيه المنقذ والحامي والمطوّر من ناحية، ومن ناحية أخرى هوية تبدو مرادفاً للقتل والتصفية المذهبية والقومية،

ونقيضاً للتقدم والحرية، وكأنه لا بديل عن هذا القدر الذي جعل بلداً بأكمله، ومجتمعاً بأسره، على كفّ عفريت، ودمه يهدر ويسيل صباح مساء، والحال أن الحل متاح وبذوره قائمة في التربة العراقية نفسها، لكن صوته ظل خافتاً أو مرتبكاً أو مشتتاً وهو يوجد خارج العلمانية الاستعمارية والهوية الاستبدادية معاً، ولاأخوض نقاشاً في لفظ العلمانية ومدى توفق المترجمين العرب في نقل هذا المفهوم بالعبارة المناسبة فقد تكفلت دراسات عديدة بذلك، وسأركز كلامي في نقاط ثلاث أراها جوهرية حين تثار مسالة العلمانية هي: أولاً هوية الفكرة وثانياً وثالثاً دورها في خلاص المجتمعات عامة، والمسلمة أو ذات الغالبية المسلمة خاصة من براثن التناحر الطائفي والتصفية العرقية والقومية، على نحو ما يشاهد في المشهد العراقي الآن وما يتهدد أقطاراً عديدة أخرى وينذر بإغراقها في بحر من الدم والدموع.[١]

هذه رؤية صائبة وقراءة ثاقبة من دورية شيوعية ولكن معظم دعاة العلمانية الأصولية في العالم العربي والإسلامي اليوم هم من الشيوعيين السابقين بدءًا من المغرب والجزائر ومرورًا بالجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى وانتهاءً إلى الكردستان.

وهناك دعوة وتلهف منقطعا النظير وغير منطقيين، من قبل شريحة لا بأس بها من النخبة الكردية، إلى تبني المنظومة القيمية الأمريكية الإمبريالية (باكس أميركا -Pax America) كما تجسدت في تصور المحافظين الجدد للعراق وكردستان، ومن دواعي السخرية والاستغراب أن يكون الكتاب الماركسيون الكرد من رواد باكس أميركا في كردستان كما سنبين أدناه.

١ــ الشيوعي: العــدد ١٦ - ماي ٢٠٠٨

الفصل السابع

العلمانية والإسلام والحداثة: إشكالية التلازم والترابط

د. عثمان علي

يقول الأستاذ خليل العناني: إن نقطة البدء في بحث إشكالية العلاقة بين العلمانية والإسلام، تتمثل في ذلك "الربط القسري بين العلمانية، بصفتها أداة إجرائية، والحداثة بصفتها فلسفة ومنهجاً للحياة والتفكير، ومدى قدرة الأولى على أن تعبّد الطريق أمام نمو وترسيخ الثانية وتجذّرها في الوعي العربي والإسلامي، كما حدث في التجربة الأوروبية منذ عصر التنوير حتى الآن، بحيث بات الأمر كما لو أنه طريقةٌ حتمية ذات مسار واحد، ويصبح على من يريد الحداثة ابتداء، أو بالأحرى الانخراط في موجة من العقلنة والتنوير الفكري، "أن يمتطي جواد العلمانية وأن يهتدي بها في ظلمات الغيب والفكر التقليدي، ولا مندوحة أمامه من التخلي عن عقيدته الإيمانية شرطاً لتحرير الذات."

ويضيف العناني فقد تحول السؤال المركزي الذي أثار تلك الإشكالية من: هل العلمانية هي الطريق الوحيدة الاتجاه المؤدية للحداثة؟ وهو السؤال الذي اكتسى منذ طرحه الأول بطابع سياسي أفرزه تردي الأوضاع الشاملة في العالم العربي منذ انتهاء الحقبة العثمانية أوائل القرن العشرين، كي يصبح: أيتوافق الإسلام مع العلمانية، أم بالعكس يقف عقبة في وجهها؟ وعليه فقد انتقلت الإشكالية من البحث عن طرق مغايرة للنهوض والحداثة، قد لا تكون العلمانية أحدها، كي تصبح ديلكتيكاً جدلياً بين ثنائيات ليست متناظرة أو متقاربة، كشأن الحال في ثنائيات الإسلام/ الديمقراطية، الإسلام/ الحداثة، وما تفرع عنها من ثنائيات فرعية تتعلق بقضايا الديمقراطية كقضايا حقوق الإنسان والمواطنة والمدنية، وجزئيات الحداثة كالعقلانية والعلمانية والتنوير.

في حين لا تصمد العلاقة الوهمية بين العلمانية والحداثة (النهوض) كثيراً أمام وقائع التاريخ، فعلى سبيل المثال لم تتحقق النهضة في الشرق الأوسط إبان القرون الستة الأولى في ظل وجود

علمانية، بل لربما لم يكن لهذا المفهوم أي وجود أو استخدام سياسي من قبل. ويطرح العناني الأسئلة التالية:

١- لماذا لم تنجح النظم العلمانية التي احتكرت، ولا تزال، السلطة في الشرق الأوسط منذ أكثر من نصف قرن في تحقيق النهضة المرجوة؟

٢- لماذا تلقى الأيديولوجيا الإسلامية، بشقيها المعتدل والمتطرف، قبولاً واسعاً لدى شعوب المنطقة قياساً بالأيديولوجيات الأخرى؟

٣- لماذا كلما ازدادت الحداثة ترسخاً ونهوضاً في الشرق الأوسط، ازداد العداء والرفض للعلمانية بين شعوبها؟ ومنبع المفارقة هنا يكمن في تحول الحداثة كي تصبح ديناً جديداً يستند إلى المنطق المادي الدهري، وهو ما يلقى صدوداً في مواجهة العقائدية الإسلامية التي تحتفظ لنفسها بمنظومة قيمية تمثل المرجعية العليا لصوغ تصوراتها عن الكون والحياة.

وإجمالاً يمكن القول إن ثمة تيارين رئيسيين، أو بالأحرى مدرستين فكريتين تعرضتا لإشكالية الربط بين العلمانية والإسلام منذ نشأتها حتى الآن .

الأول المدرسة الإقصائية، بشقيها الإسلامي والعلماني. وهي التي تنطلق ابتداء من فرضية استحالة التعايش أو التوفيق بين كلا الأمرين(العلمانية والإسلام)، لا لانتفاء الرابط المشترك بينهما فقط، وإنما لكونهما غير متلامسَين ابتداء، بحيث يرتب وجود أحدهما نفياً للآخر. وهو ما يمكن اختباره في أطروحات محمد عبده، ورشيد رضا ومحمود شلتوت وعبد الحليم محمود، ممثلين للتيار الإسلامي، وفرح أنطون، وأمين الريحاني ونقولا حداد وقاسم أمين وطه حسين وأحمد لطفي السيد وسلامة موسى وكامل كيلاني ممثلين لنظيره العلماني. بل يمكن رده، معرفياً، إلى تلك المناظرة الشهيرة بين جمال الدين الأفغاني والفرنسي أرنست رينان(١٨٨٣)، فقد انشغل كل طرف بهدف وحيد يرتبط بمدى نجاعة طرحه الفكري ووجاهته العقلية، أكثر من كونه أداة لحل مأزق التخلف والجمود العربي.

وهكذا توالت الأسماء والمحاولات على كلا الصعيدين، استيلاداً وتكراراً لنفس الإشكالية حتى وصلنا إلى الحقبة الحاضرة، يمثلها عن الطرح الإسلامي مالك بن نبي، ويوسف القرضاوي، وطارق البشري، ومحمد عمارة، ومحمد سليم العوا، وراشد الغنوشي في مقابل غالي شكري، وفؤاد زكريا، وفرج فودة، ونديم البيطار، ومحمود أمين العالم، ومحمد أركون، وصادق جلال العظم، وعزيز العظمة وأخيراً جورج طرابيشي، ونصر حامد أبو زيد، والعفيف الأخضر، وجابر عصفور، وشاكر النابلسي، ويتجلى ذلك في كتبهم مثل سلسلة نقد نقد العقل العربي وهرطقات.. العلمانية والممانعة) وهاشم صالح، (مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة ٢٠٠٥).

أما المدرسة الثانية فهي المدرسة التوفيقية التي سعت، ولا تزال، إلى التوفيق بين العلمانية والإسلام، وهي تنطلق من فرضية مناقضة تماماً للمدرسة الأولى، باعتبار عدم وجود تعارض بين الأمرين لانتفاء التناظر بين المقدس والوضعي أصلا. ولذلك فمن الأجدى، وفقاً لهذه الرؤية، البحث عما هو مفيد من تفاعل هذه العلاقة. وقد بدأت بواكير هذه المدرسة في كتابات محمد حسين هيكل بعد عودته من العلمانية إلى الوسطية التوفيقية (الإيمان والمعرفة، ومنزل الوحي) ومصطفى عبد الرازق وأحمد أمين وعباس العقاد وتوفيق الحكيم مروراً بمحمد البهي وزكي نجيب محمود وصولاً إلى طه عبد الرحمن ومحمد جابر الأنصاري وعبد الوها ب المسيري.[١]

إن مسألة فك التلازم بين العلمانية والتحديث يتطلب منا التطرق إلى الإشكاليات التالية:

أولاً: دور التراث في الإصلاح والنهضة (الأصالة والمعاصرة).

وثانياً: مسألة المنهجية في الإصلاح، وهنا نسلط الضوء على المناهج التالية: المنهج التقليدي المحافظ (السلفي)، والمنهج التوفيقي ومنهج الحداثة، كما نحاول بيان تصور إسلامية المعرفة حول تلك المناهج.

١ـ انظر،خليل العناني، "ديلكتيك العلمانية والإسلام: إعادة تعريف المسألة " ، الملتقى (Jan١٤ ٢٠٠٨، www.almultaka.net/ShowMaqal.php?id =٤١٤&cat=١ :

يقول المفكر الدكتور عماد الدين خليل مع ضرورة إخراج الدين من التراث فيقول: إنّ التراث وليد لحظة زمنية أو بيئة محدودة ومشروطة بالتاريخ والجغرافية في حين نجد أنفسنا، ونحن نتعامل مع القرآن والسنة، في التاريخ وخارجه، في التراث وبعيداً عنه، لا يمكن إرغام النص القرآني أو الحديث على أن يصير معطى تراثياً.[١]

يرى أركون أن هناك حقيقة أساسية يجب أن تؤخذ في الاعتبار في أثناء التعامل مع التراث وهي أن العقل العربي الإسلامي قد شهد قطيعتين تاريخيتين من التطور: كانت الأولى داخلية بعد وفاة ابن رشد حين انقطع هنا عن ذاته (المرحلة الكلاسيكية القرون الستة الأولى) وبدأ مرحلة الانحطاط والاجترار. والقطيعة الثانية كانت خارجية حين دخل الفكر الإسلامي في سبات وانقطع عن الاكتشافات العلمية حوله (خاصة في أوروبا). وهكذا تشكلت الحداثة بمنأى عنه وخارجه من دون أن تتاح له المساهمة فيها. لذلك تحول المسلمون إلى مستهلكين لمنتجات الحداثة. وعليه هذه الثقافة والتراث لا يصلحان أن يكونا أساساً لانبعاث جديد للأمة.[٢]

ولم يكن الانتقاد الموجه للمدرسة السلفية المحافظة أقل حدة، فيدعو مالك بن نبِي ، مثلاً، إلى ضرورة التمييز بين الأفكار وتفحصها فتثار قضية التراث والاقتباس، سواء في التأصيل داخل التراث الواحد أو في أثناء المقارنة والمقاربة بين التراثين. ففكرة ما قد تكون صالحة إلى وقتها، ولكن نقلها إلى وسط غير مؤهل لاستيعابها يؤدي إلى مردود سلبي: أي أن الفكرة التي كانت لها قيمتها الإيجابية في السلوك في الماضي قد تصبح عديمة الجدوى في الحاضر، كما أن الفكرة التي تناسب مجتمعاً ما قد تصبح مضرة (ميتة) في مجتمع آخر، ومن الضروري أيضاً التمييز بين صحة الفكرة وصلاحيتها في أثناء عملية التغيير مع أخذ بُعدها الزماني والمكاني في الاعتبار.[٣] يمكن

١ــ منهج التعامل مع التراث " ، إسلامية المعرفة ، عدد ١٩ سنة ١٩٩٩

٢ــ رضوان جواد زيادة " أركون ونقد الفكر الإسلامي" ، إسلامية المعرفة ، عدد ١٩ سنة ١٩٩٩ ، ص ١٤٦

٣ــ علي القرشي ، التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبِي ، الزهراء للإعلام العربي ، قاهرة : ١٩٨٩ ، ص ١٥٠

اعتبار هذه الآراء من مالك بن نبي انتقاداً للمدارس الثلاث في التعامل مع التراث التي ذكرها الخنفي.

ويقدم الدكتور عماد الدين خليل انتقاداً مماثلاً، خاصة للمدرسة السلفية الدينية الحديثة في نظرتها للتراث حين يلاحظ:

أن تراث أمتنا ليس الإسلام، والإسلام ليس تراث أمتنا بالشكل الرياضي الصارم في تطابق مثلثين تساوت زواياهما...التراث نتاج التفاعل بالإيجاب والسلب مع الإسلام بالدرجة الأولى، ومع عدد آخر من المذاهب والثقافات والأديان بدرجة أو أخرى. فهو إذن حشد من المعطيات تتمخض عن طبيعة التجربة التي أحدثتها مواقف آبائنا وأجدادنا في تعاملها مع هذا الدين ومع حيثيات التاريخ والجغرافيا ونسبيتها...هذا التراث بعد فك الارتباط بين معطياته وبين النصوص الدينية المستمدة من الوحي، لا يحمل بالضرورة حكماً ملزماً بقبوله أو التعامل معه بأي قدر من الإجلال والتقديس.[١]

يقترح عماد الدين خليل خمسة ضوابط في التعامل مع التراث:

١ـ إدراك خصوصيته الإسلامية وقدرتها إذا أحييت فيها قوة الدافعية التي كانت تتميز بها في العصور الأولى لتقود الأمة في مشروعها النهضوي.

٢ـ التمييز بين النص القرآني والحديث النبوي، الذي يتصف بالاستمرارية والدوام ويمكن أن يساهم في النهضة وبين المعطى الإنساني المتصف بالنسبية.

٣ـ ومشروطة بعاملي الزمان والمكان وخاصة للرفض أو القبول وللانتقاد المنضبط بمعايير مستمدة من داخل الحالة الإسلامية لا من خارجها.

٤ـ لا بد من وجود منهج مناسب ومرن في التعامل مع التراث، منهجاً يمنح المشروع عمقه التراثي وخصوصيته، ولكنه يحرره في الوقت نفسه من تيار من المعطيات التي قد لا تكون

١ـ منهج التعامل مع التراث" ، ص ١٢٦

مناسبة أو ضرورية لعملها والمضي بها قدماً إلى المستقبل. وذلك لسببين إما لكونها أسيرة لحظة من التاريخ أو البيئة، أو لكونها تنطوي على استنتاجات متناقضة أو خاطئة بالإحالة إلى أكثر الكشوف المعرفية الأكثر حداثة.

٥ـ وقد تكون هذه المعطيات التراثية عوائق تحد من حرية الفقيه في تنزيل أحكامه على الواقع المتغير.[١]

تقدم إسلامية المعرفة ورائدها المفكر الدكتور طه جابر العلواني تصوراً للتعامل مع التراث يتصف بالشمولية والأصالة. وتخاطب إسلامية المعرفة الكُتّاب من ذوي الاتجاه العلماني والإسلامي في آن واحد، وتنقد منهجيتهم بنفس الموضوعية والعمق. فهناك نقد صريح في إسلامية المعرفة للمنهج السلفي المحافظ الذي يعارض الحداثة جملة وتفصيلاً، ويحتمي وراء التراث لتأصيل التخلف الواقع في العالم الإسلامي. يصف الدكتور العلواني الخطاب الإسلامي المعاصر بكونه بصورة عامة تراثياً وإن احتوى على المعاصرة في إطاره وشكله. ويقول العلواني إن كثيراً من الكتاب في الاتجاه الإسلامي لا يزالون يعيشون حالة التراث متلبساً بها، ويكون التراث منفصلاً عن المستوى الفكري والمعرفي والمنهجي لعصره الذي ينتمي إليه. ويضيف العلواني: وآخرون يحول بينهم وبين القرآن المجيد إرث تاريخي متنوع مشتمل على إسرائيليات الماضي والحاضر، ومخزون الذاكرة التاريخية المعادية لكل ما يمت إلى الإسلام بصلة، كما أن تراث الاستعمار والاستكبار والتعالي والمركزية الأوروبية ترك كماً هائلاً من المشكلات جمدت كل عوامل التدابر والصراع بينه وبين أهل القرآن لتصنع مزيداً من الحجب...[٢]

ويدعو العلواني إلى التخلص من سطوة الماضي في التعامل مع التراث، وذلك بالإقرار بأن هناك في التراث فهماً وفكراً تاريخياً ومركباً ثقافياً قد أسقط نفسه على النصوص الدينية (القرآن والسنة) وكوّن فهماً له يستمد حجيته من مقومات عديدة مكّنته من ربط نصوص القرآن بذلك

١المرجع نفسه ، ص ١٢٥-٢٧

٢ـ طه جابر " لماذا إسلامية المعرفة" ، إسلامية المعرفة ، عدد ١٩٩٥ ، ص ٢٧

الفهم التاريخي. وهذا الفهم يريد أن يفرض هيمنته ويصف أي فهم مغاير له بكونه تأويلياً أو فردياً، وكونه موضوع شبهة ويجب أن لا يعتد به.

تقدم إسلامية المعرفة نفسها بكونها حلاً وسطاً للأزمة التي خلقها أصحاب الرفض والقبول المطلق للتراث. ففي تصور إسلامية المعرفة لن يكون التجديد بتجديد تراث أسلافنا الذي يمثل خلاصة فهمهم واجتهادهم في تنزيل النصوص الدينية إلى واقعهم الاجتماعي، كما لا يمكن تحقيق الحداثة بتقليد الغرب ومتابعته خطوة بخطوة. فالتجديد الحقيقي يتم إعادة تشكل العقل المسلم بإزالة الفجوات التي وقعت بينه وبين القرآن والسنة النبوية باعتبارهما المصدرين الوحيدين المنشئين للفكر والمعرفة والعقيدة والشريعة، وبذلك يكون التراث لعب دوره في تأصيل النهضة.[١]

تدعو إسلامية المعرفة الباحثين الذين يقومون بالتأصيل، إلى الإلمام الكافي بأصول الفكر الإسلامي والتخصص في آن واحد. ومن الضروري أن يلتفت هؤلاء المفكرون إلى الفكر الغربي لاستيعاب المعارف الحديثة، لأن الفكر المعاصر غير الإسلامي سبق له أن استوعب المعارف والمناهج الإسلامية الاستقرائية والتجريبية المتطورة آنذاك، ووظفها في بناء النهضة الأوروبية، وأصبح عندهم تراكمات هائلة من معارف وعلوم (طبيعية وإنسانية) لا غنى عنها في بناء النهضة في العالم الإسلامي لأن تلك العلوم أصبحت تراثاً إنسانياً، ولا غنى عنها في بناء النهضة المنشودة، لذلك: فالقبول الجزئي والرفض الشامل المتشدد للتراث الغربي المعاصر لا يفيدنا شيئاً في مواجهة تحديات الحداثة، فمن الضروري أن نتمكن من إمكانات الحضارة الحديثة ثم نخطو خطوات إلى ما هو أشمل في الدلالة وأزكى في العطاء.[٢]

وأخيراً يدعو العلواني كُتّاب المسلمين إلى مراجعة جدية لمنهجية حركات التجديد والإصلاح في العالم الإسلامي في أسلوب معالجتهم للتراث، ويضيف:

١ـ المرجع نفسه ، ص ٢٠-٢١

٢ـ معهد الفكر الإسلامي العالمي ، إسلامية المعرفة ،ص ١٣٦-١٣٨

فقد ظنوا... أن تراثنا على مستوى الفكر والمنهج والعقيدة والشريعة والمعرفة كامل، وأنه لا يحتاج إلى مراجعة... فهي تجد فيه كل ما تريد باعتبار أن الأمة كانت بخير في فترات إنتاج ذلك... إذن فكل ما يحتاج إليه هو أن تنقل الصناعات والتقنيات المادية التي يحتاج إليها من الغرب وتتشبث بتراثها كما هو لتحقيق النقلة الحضارية المطلوبة، وبعض تلك الحركات ظنت أن المطلوب هو القيام ببعض المراجعات التراثية وتجديد بعض أنواع ذلك التراث وإعادة إنتاجه... وبعضها قد اعتبرت مهمة التجديد والإصلاح مسيرة إذا ما تمكنت من القيام بتفسير أو تأويل كثير من أطروحات التراث بحيث تقارب بها الفكر المعاصر أو يقارنه، فإن عجلة التفسير ستدور.[١]

مناهج الإصلاح والحداثة:

طرحت أفكار الإصلاحات والنهضة في العالم الإسلامي منذ القرن التاسع عشر، وبعد أكثر من قرنين لم تحقق تلك الأطروحات أهدافها، على رغم عدم إنكارها لحدوث الكثير من التغييرات في الأنماط الفكرية والبنية التحتية، والنظم الاقتصادية والسياسية في العالم الإسلامي. ففي القرنين الأخيرين حققت الهند وبلاد جنوب شرق آسيا والصين واليابان تقدماً كثيراً في مناحي الحياة وبدأت تضاهي ـ بل تتجاوز في بعض الأحيان ـ الغرب، ولكن يظل العالم الإسلامي على تخلفه عموماً ومستهلكاً لثمرات تقدم الآخرين وحضارتهم. وهناك تخبط واضح في مشاريعه التنموية والنهضوية، ويعود هذا التخبط بقدر غير يسير إلى كون العالم الإسلامي يسير في تلك التبعية الفكرية والسياسية. فمثلاً كان للتحول في المركز الأوروبي الشرقي من اقتصاد رأسمالية الدولة إلى اقتصاد السوق أثره على المشاريع التنموية في كثير من البلاد العربية والإسلامية. كما طرأ تغيير واضح على الخطاب السياسي الرسمي. فكم من حكومات وأطراف سياسية تحولت بين ليلة وضحاها من الماركسية ـ اللينينية إلى الرأسمالية في خطابهم السياسي. لذلك للعالم الإسلامي اليوم أكبر نصيب في العالم في الاستبداد والتخلف والأزمات السياسية والاقتصادية. إذاً هناك أزمة، علماؤنا ومفكرونا حريون بمراجعة البرامج النهضوية لتشخيص الأزمة. ومن المفيد أن نعرض هنا مشاريع النهضة المطروحة في العالم الإسلامي.

١ـ لماذا إسلامية المعرفة "، ص ٢٠

١ــ المشروع السلفي العقلاني:

أطلقت هذه التسمية على رواد النهضة المعاصرة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ودعا هؤلاء الرواد للعودة إلى الأصول الإسلامية النقية وتصفيتها من شوائب المعطيات الإنسانية كما عاشها السلف الصالح، لذلك سمي بالمشروع الديني السلفي. دعت هذه المدرسة إلى نبذ التقليد والتخلص من الخرافات، وإلى التجديد داخل التراث الإسلامي لنصبح أكثر معاصرة للحضارة الحالية. وتأثرت هذه المدرسة بالتفوق التقني والعلمي الغربي الذي مكنهم من الهيمنة إلى العالم الإسلامي، فدعوا إلى الانفتاح على الحضارة الغربية وكذلك أعطوا العقل حيزاً مهماً في أطروحاتهم. كان رواد النهضة يسعون إلى إحياء روح الحضارة الإسلامية الأولى وإعطاء الواقعية للتراث الإسلامي، ومن أبرز دعاة هذه المدرسة جمال الدين الأفغاني (١٨٩٧-١٨٣٩) وعبد الرحمن الكواكبي (١٩٠٢-١٨٤٥) ومحمد عبده (١٩٠٥-١٨٤٩). شدَّد الأفغاني في برنامجه على التوعية السياسية ودعا إلى تحقيق الوحدة السياسية للمسلمين لتمكينهم من رد الاستعمار، في حين أكد الشيخ محمد عبده أهمية الجهود التربوي في المشروع النهضوي. وشدد مفكرو هذه المدرسة على إشاعة الحريات، لتكون ضمانة لتحقيق النهضة. لذلك تشغل مسألة الحرية والاستبداد السياسي حيزاً مهماً في أدبيات رواد النهضة.[١]

كانت النزعة التوفيقية السمة البارزة عند المشروع السلفي، كما تمت الإشارة إليها، لأن هؤلاء كانوا فلاسفة وعلماء متنورين مطلعين ـ ولو بدرجة يسيرة ـ على منجزات الحضارة الغربية، والتخلف الواقع في المجتمعات الإسلامية. لذلك دعوا إلى الاقتباس والاستعارة من الغرب المتفوق، ولكن الأخذ من الآخر كان من المفروض في تصورهم أن يحدث ضمن إطار الأنساق التقليدية المتوارثة. وهذا دليل على أنساقهم الفكرية الإسلامية لم تكن تقف موقفاً سلبياً من تبعة الاحتكاك الثقافي. دعت منهجية المدرسة السلفية إلى أن يكون الاقتباس بطريقة انتقائية عقلانية هادفة تعمل على مزج الوافد مع الأصل. لذلك تختلف النزعة التوفيقية عند هذه المدرسة

١ــ محمد الوقيدي، "نحو صياغة أسئلة جديدة لأسئلة النهضة" ، لماذا أخفقت النهضة العربية ، بيروت دار الفكر المعاصر ، ٢٠٠٢ ، ص ٢١٣-١٤

المضبوطة بضوابط شرعية ومؤهلة من القرآن الكريم والسنة النبوية، عن النزعة التوفيقية الخاصة بذوي الاتجاه العلماني.[١]

٢ـ مشروع الحداثة:

إن تحقيق النهضة على المنهجية الغربية هو ملخص ما تدعو إليه الحداثة، ويمكن تصنيف دعاة الحداثة إلى:

أـ النخب والكُتّاب الليبراليين الذين هيمنوا على العالم الإسلامي في الفترة بين الحربين العالمتين.

ب ـ دعاة الحداثة من الاتجاه الاشتراكي الذين اشتد ساعدهم في النصف الثاني من القرن العشرين.

علماً أن الحداثة ظاهرة أوربية ولكن ظهر في العالم الإسلامي دعاة ومنظرون لها أيضاً. ويعتبر الدكتور طه حسين وزكي نجيب محمود ولطفي السيد وسلامة موسى ومحمد حسين هيكل وأركون من أتباع هذه المدرسة. ويلخص طه حسين في كتابه مستقبل الثقافة في مصر فكر الحداثة في سياقها العربي، فيقول: إنّ السبيل واضحة بيّنة مستقيمة، وهي واحدة...، وهي أن نسير سير الأوربيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً، ولنكون لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرها، حلوها ومرها، ما يُحب منها وما يُكره، ما يُحمد منها وما يُعاب. ولمحمد حسين هيكل دعوى مماثلة وكان يدعو إلى ضرورة استقلال مصر عن محيطها العربي والإسلامي استقلالاً سياسياً وحضارياً على النحو الذي يحرره من الإنجليز ويلحق بالحضارة الغربية.[٢]

يمكن تلخيص السمات الرئيسية لمنهجية أتباع الحداثة في العالم الإسلامي بما يلي:

إن الحضارة الغربية، التي يعتبرونها عالمية، هي المرجعية بالنسبة إليهم.

١ـ القرشي ، ص ٦٤-٦٥.

٢ـ فيصل العوامي ، عن ثقافة النهضة ، ص ١١٣

القطيعة شبه التامة مع التراث.

الاعتقاد بحتمية وقوع الحداثة وتكرارها في العالم الإسلامي.

الانبهار والاستلاب الفكري.

ويلخص مشروع الحداثة بكونها تؤمن بحتمية التقدم وبمفهوم الليبرالية والعلمانية سياسياً والعقلية والوضعية فلسفياً ومبدأ المنافسة الفردية اقتصادياً، وتمجيد الإنسان والسعي نحو المنفعة الدنيوية أخلاقياً.[١]

ولم تستمر أطروحة الحداثة المبنية على الرفض المطلق للتراث الإسلامي إلا فترة وجيزة في العالم العربي، فقد تراجع (أو استفاق) معظم روادها وانخرطوا تدريجياً في النزعة التوفيقية العلمانية الحداثة. عاد طه حسين في السبعينيات عن قسم من أفكاره، وهكذا فعل محمد حسين هيكل. ولعل القول الآتي لزكي نجيب محمود هو خير نموذج لبيان هذا التغيير:

لا أمل في حياة فكرية إلا إذا بترنا التراث بتراً ومشَينا مع من يعيشون في عصرنا علماً وحضارة... بل إني تمنيت عندئذ أن نأكل مما يأكلون... ونكتب من اليسار إلى اليمين كما يكتبون، ظناً مني أن الحضارة وحدة لا تتجزأ، فإما أن نقبلها من أصحابها ـ وأصحابها اليوم هم أبناء أوروبا وأمريكا بلا نزاع ـ وإما أن نرفضها... استيقظ صاحبنا كاتب هذه الصفحات ـ فإذا هو يحس الحيرة تذرفه... يزدرد تراث آبائه ازدراد العجلان.[٢]

إن الحقبة الاستعمارية روجت كثيراً للحداثة الغربية وأسست مؤسسات تعليمية وثقافية للترويج لها. وبما أن أغلبية النخب في العالم الإسلامي قد تكونت داخل المؤسسات التحديثية التعليمية التي أسست في عهد الاستعمار المباشر أو في أجواء الضغط والنفوذ الغربي العسكري والسياسي، فقد أعطى ذلك للحداثة نوعاً من الاستمرارية في فترة ما بعد الاستقلال،[٣]

١ـ القرشي ، ص ٦٤-٦٥

٢ـ التراث وإشكالية النهضة ، ص ٧٢-٧٣

٣ـ رفيق بو شلاكة " العلمانية والاستبداد " إسلامية المعرفة ، ص ٨٢-٨٣

وكما تستمر شريحة من النخبة من أصحاب الفكر الحداثي من الماركسيين والليبراليين إلى يومنا هذا في رفض المطلق للتراث الإسلامي ويدعون إلى حذو الأوربيين في تحقيق النهضة لأن التغيير، حسب رأي هذه الشريحة، لن يتم طالما بقي التراث الإسلامي والنسق والأنماط الفكرية المستمدة منها لم تتغير تغيراً جذرياً. ونظراً إلى المركزية الغربية التي يتسم بها فكرهم، لا يرون أي أمل في الإسلام في مشروع النهضة إلا إذا حدث فيه ثورة وإصلاح اقتداء بالثورة اللوثرية والكالفانية البروتستانتية في المسيحية. وحسب رأي الحداثويين من تيار اليسار هناك ربط جدلي بين التغييرات الاقتصادية والقيم والأنماط الفكرية (نظرة طبقية)، فالإسلام في رأيهم يعود إلى عهد الإقطاع ولن تتم الحداثة إلا بربط العالم الإسلامي بالعالم الأوربي، بشقيه الاشتراكي والرأسمالي. لذلك اعتقد ماركس أنّ الاستعمار ظاهرة إيجابية لأنها ستقوض في الأخير وسائل الإنتاج الآسيوية التعسفية حتى يخلو الطريق للرأسمالية. وسيقضي الاستعمار في الأخير على الأنماط الأبوية في السلوك الاجتماعي. وينهل أصحاب الحداثة في العالم الإسلامي من هذه المقولات والآراء التي تبين بوضوح المركزية والعنصرية الأوروبية وتخفي الرسالة التمدنية للرجل الأبيض.

٣ـ المشروع التوفيقي:

في تطرقنا إلى موضوع التعامل مع التراث أشرنا إلى بعض السمات الأساسية في هذه المدرسة النهضوية، وقلنا إن مرجعيتها هي الفكر والحضارة الغربية، ولها نظرة إلى الإصلاح تتسم بالقسرية والتجزيئية والانتقائية، وذكرنا أن الجابري من أهم دعاتها في العالم العربي. ونناقش بشيء من التفصيل تصور هذه المدرسة للإصلاح وتبعات هذه المنهجية النهضوية في العالم الإسلامي والعربي.

تدعو المدرسة التوفيقية إلى التاريخانية في التعامل مع الأخير الأوروبي، والتاريخانية هنا تعني اعتبار التاريخ الغربي هو المعيار وتعميمه على العالم. يقول عبد الله العروي، أحد دعاة التاريخانية، بضرورة الخروج من حالة التأخر التاريخي والانخراط واقعياً في مشروع النهضة وقيمها

الثقافية المعاصرة التي تكون وحدها قادرةً على إمدادنا بأفق التفكير السليم في مشكلاتنا المطروحة.[١]

ولكن المنهج التوفيقي، حين يدعو إلى إخضاع التراث والثقافة الإسلامية العائدة إلى العصور الإسلامية لآخر استكشافات علم الأنثروبولوجية وعلم الاجتماع الغربيين،[٢] مثلاً، التي أسست قبل القرنين الماضيين فقط من دون أي مراعاة للاختلاف الزمني، يكون هو الذي يخالف التاريخانية التي يدعو إليها.

أخفق المنهج التوفيقي الحداثي في عدة بلدان عربية وإسلامية في تحقيق الحداثة، وبدلاً من أن يقوم دعاة الحداثة بالبحث عن عوامل هذا الإخفاق في المشروع نفسه، اتجهوا نحو إيجاد مبررات لها في تخلف العقل المسلم، فهذه العقلية ـ حسب رأيهم ـ في تكوينها وبنيتها هي المسؤول الأول عن إخفاق المشروع الحضاري الغربي في العالم الإسلامي. يدّعي أصحاب الحداثة أن العقل المسلم إما أنه لم يفهم الحداثة أو فهمها فهماً خاطئاً، لأنه غير قادر على استيعابها فرفضها أو لم يستطع التعامل معها تفاعُلَ عقل الإنسان الغربي. فلنجاح مشروع الحداثة يدعو دعاتها إلى وضع عقل المسلم على طاولة التشريح الغربي لكشف علله واستئصال بعض أجزائه وإعادة تشكيله من جديد... إنّ العملية التشريحية ستساعد على انتقاء المداخل التي يمكن من طريقها طرح الفكر الغربي الحداثي وذلك بإسقاط الأجزاء التي حالت دون الاستسلام وقبول المشروع التغريبي.[٣]

كما أدرك دعاة الحداثة أنهم أخطؤوا في السابق في عدم توظيفهم الرموز والمصطلحات التراثية الإسلامية لتسهيل نقل مفاهيم التغريب في غطاء الإصلاح والتقدم. يلاحظ العلواني: حين تقع الأمة في هذا الضياع ضمن نسقها الثقافي الإسلامي ويُمارَس عليها التضليل الثقافي ويقدم الفكر الغربي بكل جذوره الإغريقية الشركية والصليبية ومدارسه الداروينية والفرويدية والماركسية

١ـ لماذا أخفقت النهضة العربية ، ص ٢٩٠

٢ـ عماد الدين خليل ، ١٢٦

٣ـ طه جابر ، " لماذا إسلامية المعرفة " ، ص ٢٢

والسارترية والاشتراكية على أنه فكر الغزالي وابن رشد وابن خلدون فسوف تجد هذه الأطروحات القبول عند العقل المسلم.[١]

أخفقت الحداثة الغربية في أن تضع جذورها في العالم الإسلامي ـ على رغم بعض المكاسب أو الاختراقات الوقتية ـ ويعود ذلك إلى سمات خاصة اتصفت بها (الحداثة) كالمركزية الأوربية والعلمانية والإلحاد ورغبتها في الهيمنة، وكونها جزءاً من التوسع الإمبريالي الغربي. هناك من يرى أن من الممكن تلقيح التيارين والحصول على ثمرات إيجابية بالحوار وبتثاقف متكافئ، ولكن ما تم تحت ستار الحداثة هو تبرير الاستعمار والاستغلال لطاقات الشعوب المسلمة وتحطيم الكثير من القيم والأنماط الإدارية والمؤسسات التقليدية المحلية التي كانت تلعب دور مؤسسات المجتمع المدني الحديث. وحل الضياع والاستبداد والتخلف بدلاً من الحرية والرفاه والتقدم المنشود.

ويعود ذلك إلى طبيعة الحداثة والحضارة الغربية التي ولدت الحداثة في سياقها. بنيت الحضارة الغربية على مقومات لا ترى في الثقافات الأخرى غير العداء والصراع والتقوقع على التراث واعتبار الآخر بربرياً. هناك استمرارية بين الحضارة الغربية المعاصرة وتراثها اليوناني القديم في وصف الآخر بالبربرية والتخلف والاستبداد، فقد وصف أرسطو، مثلاً، المجتمعات والمدن خارج أثينا بالبربرية والاستبداد. ووسع الفيلسوف الفرنسي مونتسيكو هذا الوصف ليشمل كل حضارة خارج أوروبا بالبربرية والاستبداد الآسيوي. استعار ماركس وصف المفكرين الغربيين للمسلمين هذا الوصف (البربرية) نظرة الحضارة الغربية للحضارات غير الأوروبية: لذلك جاء الاستعمار إلى العالم الإسلامي وهو يحمل رسالة التغريب سواءً عن طريق التبشير أو العلمانية، لتمدين المسلم الشرقي البربري وهو أولاً وأخيراً يحمل رسالة الرجل الأبيض لقهر الشعوب وتمدينهم بالقوة.[٢]

ولم يكن الاستعمار الوسيلة الوحيدة لنقل أفكار الحداثة إلى العالم الإسلامي، فمنذ نهاية القرن الثامن عشر أدرك الكثير من القيادات وأصحاب الفكر هنا أنّ الغرب الأوروبي هو المتفوق عسكرياً وإدارياً وعلمياً وتقنياً. أقنع التواصل الثقافي بين المسلمين والأوربيين، الكثيرين بضرورة

١ـ المرجع نفسه ، ص ٢٣-٢٤

٢ـ بو شلاكة ، ص٧٠

لاقتباس من الغرب، وأن أدبيات رواد النهضة الحديثة، خاصة مجلة: العروة الوثقى، التي كان يصدرها الأفغاني ومحمد عبده، تزخر بكثير من الشواهد الدالة على ضرورة الاقتباس من الغرب. كما أرسلت الدولة العثمانية عدة بعثات وشخصيات فكرية وإدارية لدراسة حضارة الغرب وعلومهم. ونذكر هنا على سبيل المثال لا الحصر، فقرة من كتاب: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك الذي ألفه المصلح والصدر الأعظم العثماني (التونسي الأصل) خير الدين باشا:

في الحقيقة أعاق التوسع الإمبريالي الغربي الذي كان من أجل ربط العالم الإسلامي بسوق أوروبا الرأسمالي، عملية النهضة من وجوه عدة، لأن التوسع العدواني الغربي حرم العالم الإسلامي من أهم شرط من شروط نهضته وهو وجود السلام والاستقرار. علماً أن النهضة الأوروبية الحديثة تحققت في الفترة التي كانت الحضارات الأخرى، ومنها الحضارة الإسلامية، في حالة الضعف وانحسرت قوتها العسكرية والسياسية: لم يكن هنا غزو خارجي كبير لأوروبا، لذلك لم يعق العامل الخارجي العوامل الداخلية الممهدة للنهضة الأوروبية. كان العالم الإسلامي في بداية النهضة الحديثة ينظر إلى أوروبا باعتبارها النموذج، ولكن أوروبا لم تساعده في نهضته، لأن الفائض الإنتاجي وحاجة الأسواق لرأسمال الغرب، والنظريات الاجتماعية الداروينية، بررت الهجمة الأوروبية على العالم الإسلامي. أحدث هذا التوسع انهيار الأنظمة الاقتصادية والاجتماعية المحلية وأحدث خللاً كبيراً في بنيتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، لذلك لم تكن التنمية والتطور ممكنة.[١]

وبدلاً من أن يقر الباحثون الغربيون وأتباع الحداثة في العالم الإسلامي بهذه الحقيقة يقومون بإلقاء اللوم على القيم والأنساق المعرفية والنظم الاجتماعية (النظام الأبوي) لإخفاق الحداثة في العالم الإسلامي. يقول هؤلاء الباحثون: إن الإسلام حجر عثرة في طريق التمدن. يقول برنارد لويس، مثلاً، في كتابه الأخير على سبيل المثال لا الحصر: إن المشكلة في الإسلام التي تحول دون وقوع الحداثة وتتصف بالدوغماتية والتشدد والجمود وتبرر الإرهاب. ويردد علي حرب، كاتب

١ـ محمد وقيدي ،ص ١٩١-٩٣

عربي، نفس هذه المزاعم قائلاً: أرى أنّ الأزمة تكمن في الفكر والعقل العربي وفي بنية الثقافة أكثر مما تكمن في الخارج.[١]

لعل هذه العقلية الغربية هي التي تقف وراء النداءات التي صدرت من عدة دوائر غربية تطالب الدول الإسلامية بمراجعة مناهجها التعليمية وتغييرها لتكون أكثر عصرية. على رغم إقرارنا بأنّ هناك حاجة ملحة لتغيير الأنظمة الثقافية والتعليمية لمواكبة متطلبات العصر، نرى أن التجديد والإصلاح عملية داخلية تخضع لسننها ولا يمكن استيرادها في علب من الخارج.

ما أعاق النهضة في العالم الإسلامي هو عدم مراعاة السنن التي تحكم عملية تفاعل الحضارات (التثاقف)، وهذه السنن فرضت نفسها على علاقة الغرب بالمسلمين في القرنين الأخيرين وهي:

في تفاعل حضارتين يكون الاقتباس من الأقوى إلى الأضعف. وهنا القوة ليست محصورة بالتفوق العسكري بل تمتد إلى القدرة الحضارية.

من الضروري أن يكون التفاعل الحضاري تبادلياً (أخذ وعطاء).

المنتجات المادية والفنون أسرع انتقالاً من العقائد.

يكون التفاعل أسرع وأسهل بين الحضارات المتكافئة، لأن هناك ثقة بالنفس ولا خوف من الاندماج والضياع.

يؤتي التفاعل الحضاري خير ثماره حين يسود السلم بين الحضارات، ويكون للقاء الحضارات آثار سلبية في أجواء الحروب أو الكبت، لأن ذلك يؤدي إلى ظهور عقد نفسية كالشعور بالدونية أو عقدة المتفوق.[٢]

١ـ أزمة المشروع الحضاري بين التراث والحداثة" ، ص ٢٩٠

٢ـ أحمد صدقي الدجاني " الفكر الغربي والتغيير في المجتمع العربي " ، مركز دراسات الوحدة العربية ، التراث وتحديات العصر ، ص ٣١٦-١٧

يقتبس الدجاني من قسطنطين زريق قوله: لم يكن لعملية التفاعل الحضاري بين الغرب والعالم الإسلامي والعربي في العصر الحديث آثار إيجابية، وتتصف هذه الاستجابة من قِبل العرب بكونهم ما ناقمين أو منبهرين. ولأن الغرب أراد الهيمنة والحروب، إذاً فالعلاقة حكمتها عقد من جانبين.[١]

وهناك إشكالية أخرى للحداثة في العالم الإسلامي، هي أنها ارتبطت بالعلمنة. فحاول الغرب بالضغط السياسي على الدول الإسلامية، ثم بالاستعمار والنخب التي خلفها، فَرْض العلمانية التي نشأت في سياق الحضارة الغربية المسيحية على العالم الإسلامي. علماً أن التمدد الإمبريالي الغربي حاول فرض قيمه ونظمه الإدارية والثقافية بقوة على مختلف الحضارات التي خضعت لهيمنته. ولم يكن العالم الإسلامي بمنأى عن ذلك، ولكن شمولية الإسلام، بصفته نظاماً للحياة وكون شموليته جزءاً من الواقع لأكثر من ١٥٠٠ سنة، وقدرتها على المقاومة والتجديد، خلقت أزمة للعلمانية والحداثة الغربية في العالم الإسلامي، فأخفقت العلمانية في أن تمد جذورها إلى المجتمعات الإسلامية وأصبحت مقتصرة على النخب المتغربة التي تعيش في حالة انفصام مع مجتمعاتها، وسادت حالة الاغتراب وتبعاته السيئة في المجتمعات المسلمة.

من الجدير بالذكر، أن العلمانية تُعتبر الشرطَ اللازم لبناء ما يسميه جول رول، الفيلسوف الأمريكي، بالوفاق المعقد الملازم لعصر الحداثة. وفي تصور الفلاسفة من عصر النهضة الغربية أن العلمانية هي التي تسمح بحيادية الدولة وتأسيس الوفاق السياسي بصورة عقلانية رشيدة بعيدة عن النزاعات الدينية والمذهبية التي اتصفت بها المجتمعات الدينية، مثَّل النموذج اليعقوبي الفرنسي بنزعاته العلمانية الجذرية في القرن التاسع عشر، ثم النموذجين النازي والفاشي في أواسط القرن العشرين، وشكلت نوعاً من الجاذبية والإغراء لنخب العلمانية في العالم الإسلامي التي كانت تأمل وتراهن على تحقيق الحداثة والتنمية من طريق السيطرة الفوقية على المجتمع وإلحاقه بالدولة. وامتزجت هذه العملية في العالم الإسلامي بأحكام هائلة من العنف والضغط والإكراه.[٢]

١ـ المرجع نفسه، ص ٣١٩

٢ـ بوشلاكة ، ص ٨٧

رافقت العلمانية الإلحاد أيضاً

ويكتب بوشلاكة: ما يميز العلمانية في حلقاتها المكتملة هو نزوعها الإلحادي الصارخ ومن ثم دفعها لما كان ضامراً ومختزناً في تراث الحداثة... فالعلمانية في حلقاتها المتقدمة لا تكتفي بإزاحة المرجعية الدينية أو سلطة الكنيسة من الحقل السياسي أو الاقتصادي أو من إزاحة الدين من الحيز العام إلى الحيز الخاص (الحياة الفردية) مثلما راهن على ذلك رواد عصر الأنوار، بل هي إعلان عن نهاية الدينية والغائية للوجود الكوني والوضع الإنساني. أي إفراغ العالم من كل دوافعه وأعماقه الوجودية التي كانت تمنحه المعنى الأخلاقي والروحي وتحويله في نهاية المطاف إلى مشهد تأويلي أو مجرد حكاية كما يقول نيتشه أحد أساطين الإلحاد. لذلك فالعلمانية ليست هي موت الإله بل هي موت كل القيم الثابتة وتحويلها إلى قيم ثانوية قابلة للهدم...[١]

وكان من أهم نتائج فرض العلمنة القسرية في كثير من الدول الإسلامية هو الاغتراب والاستبداد السياسي. أما الاغتراب فهو حالة يعيش فيها الإنسان صراع قيم متضاربة تؤدي إلى تلاشي الذات وسقوط الهوية الفردية والاجتماعية. وينقل الكاتب على وطفة عن المفكر العربي التونسي الذوادي قوله: إنّ تخلخل القيم يؤدي في مجتمعات الوطن العربي والعالم الثالث إلى ما أسماه علماء الاجتماع بالشخصية المضطربة، فتصبح بنيتها أكثر تفككاً واستعداداً لتشرب القيم الوافدة، وذلك بدوره يؤدي إلى حالة من التذبذب على مستوى الانتماء الثقافي، وهذا يقود صاحبه إلى ما سمته العالمة الإنثروبولوجية الأمريكية مارغريت ميد "عهر الهوية" (Identity Prostitution).[٢] ليخضع شخصية الإنسان لنسيج من القيم التقليدية داخل الثقافة السائدة في المجتمع وأي تغيير في تلك الثقافة يهدد كامل الشخصية.[٣]

١ــ المرجع نفسه ، ص ٧٥

٢ــ الثقافة وأزمة القيم في الوطن العربي "أسئلة التطور والمستقبل: بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣، ص ٣٥

٣ــ المرجع نفسه، ٣٤

ينطبق هذا القول على الكثير من ملامح المجتمع الذي أوجده مصطفى كمال والشاه محمد رضا بهلوي في كل من تركيا، وإيران كما سنبينه أدناه.

وأخيراً بشر دعاة التغريب والحداثة بالحريات السياسية وبناء المجتمع المدني ليحل محل الأجهزة القمعية السياسية والنظام الأبوي السائد في المجتمعات الإسلامية. من الضروري أن نلفت نظر القارئ إلى أنه على رغم عدم التزام الخلفاء والسلاطين الذين حكموا العالم الإسلامي بقيم الشورى والعدالة، لم تكن الدولة الإسلامية دولة بوليسية على طراز ما شهده ـ ولا يزال ـ الكثير من المجتمعات الإسلامية التي تحكمها النخب العلمانية. فقد حاولت الدولة في عهد الخليفة العباسي المأمون، وفي حالات أخرى هي شاذة في تاريخ الحكم الإسلامي، أن تبسط سلطتها على المجال الديني ومؤسساته، ولكن تلك المحاولات قوبلت بمعارضة قوية من الفئات وشرائح المجتمع مدعومة من العلماء والجماهير. ويعد سقوط المأمون ومعه تجربة الاعتزال في مواجهة الفقيه أحمد بن حنبل ومن معه من العلماء مثالاً صارخاً على رفض المجتمعات الإسلامية للنظام الشمولي الأيديولوجي في العصور الإسلامية، أما الدولة العثمانية الحديثة التي أسست نتيجة التوسع وهيمنة العالم الغربي على العالم الإسلامي فإنها لم تقر بسلطة أخرى تعلوها، ففرضت نفسها وسيطرتها الكاملة على سلطات التشريع والقضاء والتنفيذ من دون تمييز في الغالب بين سلطة الأحكام الشرعية (الشخصية) وبين الفضاء العام (المؤسسات الحكومية).

وغالباً ما تتزامن العلمانية مع عملية تفكيك جملة الروابط الاجتماعية والأهلية (مؤسسات المجتمع المدني) التي نمت في المجتمعات الإسلامية في عصر نهضتها الأولى، واستمرت في النمو والتطور على رغم بعض الإخفاقات. ومن أهم هذه المؤسسات مؤسسة الوقف والمساجد والمراكز والمدارس الإسلامية والنقابات الخاصة بأهل الحرف والفتوة والطرق الصوفية. كانت هذه المؤسسات تؤسس شبكة من الروابط الاجتماعية الضرورية لديمومة الحياة الاجتماعية والاقتصادية وتمكن المجتمع المسلم من ممارسة نوع من الرقابة على الحكومة. وكانت حجة الأنظمة العلمانية التي وجدت في العالم الإسلامي في أثناء الحقبة الاستعمارية وبعدها، في تدمير هذه المؤسسات وتأميمها (دولنة)، أنها أصبحت عتيقة وجامدة وتشكل معوقات في طريق الحداثة. ومما زاد الأمر خطورة

أن تفكيك المؤسسات الأهلية لم يواكبه أو يلحقه في العالم الإسلامي بعث مؤسسات وهياكل حديثة لتحل محلها في تقديم الخدمات الاجتماعية.[١]

الغريب أن الأنظمة الشمولية العلمانية التي أوجدتها الهجمة الفكرية والسياسية والعسكرية الغربية في العالم الإسلامي لا تؤيد ما ذهب إليه مفكرو الحداثة.[٢] لم تكن الدولة العلمانية التي أسسها مصطفى كمال، مثلاً، محايدةً تجاه الدين. فقد تدخلت في أدق تفاصيل العبادة والطقوس الدينية وذلك بمجموعة من التشريعات المعادية. ويكفي أن نذكر هنا منع مصطفى كمال الأذان بالعربية لفترة ومحاولته الفاشلة في إدخال الموسيقى على مراسيم الصلاة. ولم يكن تصرف نظام بورقيبة في تونس، برغم ادعائه العلمانية والديمقراطية والحداثة، أقل شمولية في الموقف من الدين ومحاولته الهيمنة أو دولنة المؤسسة الدينية، حين وضع لنفسه لقب المجاهد وأمير المؤمنين. كما لم يكن الجهاز البيروقراطي في الأنظمة العلمانية في فترة ما بعد الاستقلال عقلانية وحيادية كما كان من المفروض أن يكون حسب أدعياء الحداثة، بل كانت تلك الأجهزة مسيسة إلى أقصى حد ونخر فيها الفساد واللاعقلانية كما كان في العهد العثماني إن لم يكن أكثر.

الإسلام وإشكالية الحداثة: رؤية غربية

تلخص الدكتورة ريتا فرج / باحثة في الفكر الإسلامي المعاصر، في مقال " الإسلام وإشكالية الحداثة: رؤية غربية" ، المنشور بصحيفة القدس العربي اللندنية ١٥ إبريل ٢٠٠٩ الرؤية الغربية لعدم نجاح الإصلاح في العالم الإسلامي. ولأهمية المقال نعيد نشره هنا:

منذ أن تلقى الإسلام صدمته الأولى مع حملة نابليون على مصر عام ١٧٩٨ طرحت مجتمعاته سؤالاً نوعياً: لماذا تقدم الغرب وتأخر المسلمون؟ غير أن الإجابة بقيت رهينة السياقات النظرية الداعية إلى الملاءمة بين الحداثة وثالث الأديان السماوية، ولم تخرج إلى حيز التنفيذ إلاّ في مجالات ضيقة يمكن رصد معالمها في الثقافة المادية السائدة لا في مجال السياسة والاجتماع والدين،

١ـ بوشلاكة ، ص ٨٨

٢ـ المرجع نفسه ، ص ٧٤-٧٥

بنتيجة لتعثر عملية الإصلاح البنيوية المرتقبة روّجت الطروحات الغربية لخلاصة مفادها أن الإسلام عصيٌّ على مواكبة الحداثة لأسباب تكمن في بنيته التكوينية، وعليه كيف يمكن كشف ما تقدم به رواد هذه النظرية؟

نظرياً حاول برنارد لويس الخبير بالمسألة التركية اجتزاء مراحل تاريخية لإظهار ممانعة الإسلام للحداثة مستنداً إلى تجربته السياسية، وقد كرر هذه الفرضية في كتابه "أزمة الإسلام" حين اعتبر أن الإسلام يفتقر إلى النقد التاريخي للنصوص الدينية كما حصل في المسيحية الأوروبية والأمريكية. ويقول: لا ريب في أنه وُجِد لاهوت عقلاني أو ليبرالي أيام المأمون والمعتزلة والفلاسفة وابن رشد، ولكنه ضمر ومات منذ زمن طويل، وانتصر عليه التيار الحَرْفي المتشدد منذ سبعمائة سنة على الأقل أي التيار المتمثل بالمذهب الحنبلي. وربما وجد اللاهوت الليبرالي أي التفسير العقلاني الحر للدين مستقبلاً في الإسلام كما حصل في المسيحية الأوروبية بعد عصر التنوير، أما الآن فلا يوجد شيء من هذا القبيل، وهذا الفهم الانغلاقي يتعارض كلياً مع الحداثة العلمية والفلسفية المعاصرة.

إن الخلاصة التي تقدم بها بطريرك الاستشراق الأميركي حول استعصاء الإسلام على مواكبة الحداثة بسبب الفهم الانغلاقي للدين دقيقة في بعض جوانبها، ولكنه في قراءته لهذه الإشكالية كما يؤكد الكاتب هاشم صالح لا يموضع الحدث ضمن المدة الطويلة لتاريخ الإسلام، وهو ينتمي إلى المنهجية التقليدية في علم التاريخ لا إلى المنهجية الحديثة المتمثلة بمدرسة الحوليات الفرنسية. وتأكيداً لفرضية تعارض الإسلام مع الديمقراطية يرى لويس أن التاريخ السياسي للإسلام كان أوتوقراطياً بالكامل، باستثناء الخلافة الأولى حين كانت الفردانية الفوضوية للقبيلة العربية ما زالت فاعلة. لقد وصف هذا التاريخ بالأوتوقراطية، لا الاستبداد، لأن الحكم كان مرتبطاً بالقانون الديني ويرجع إليه. وكان هذا القانون مقبولاً بصفته حاكماً عادلاً يحفظ سلطة القانون الديني (الشريعة) التي تحفظه بدوره. لكنه كان متسلطاً، وظالماً في الغالب وطغيانياً أحياناً. لقد غلبت على الفكر السياسي للإسلام أقوال مأثورة عن أن الظلم أفضل من الفوضى وينبغي إطاعة الحاكم.

اللافت في آراء برنارد لويس هو ربطه التجربة السياسية الإسلامية الاستبدادية التي حالت بينه وبين أنماط الحداثة، بالدين نفسه أو البيئة الثقافية والفكرية الحاضنة له، وهو من ناحية أخرى وفي قراءته للتجارب التحررية من الاستعمار الأوروبي لديار العرب والمسلمين في القرن العشرين، توصل إلى نتيجة مفادها أن المسلمين ارتكبوا أخطاء لما اختاروا طريق الاستقلال، في ظل حكام سيئين بدلاً من البقاء تحت سلطة الحكام الكولونياليين الأوروبيين الجيدين. ولم ير لويس كما يشير توفيق المديني في نضال الشعوب العربية والإسلامية من أجل نيل الاستقلال السياسي فعلاً سياسياً وطنياً بل عداوة للثقافة الغربية، لذلك فإن الإسلام الضعيف منذ قرنين، يبحث دائماً عن دعائم لمقاتلة عدوه المتمثل بالديمقراطية الغربية.

لكن بعض التحولات طرأت على منهجية لويس في قراءته للإسلام والديمقراطية في مقال حمل عنوان: الحرية والعدالة في الشرق الأوسط الحديث، نشر في مجلة فورين أفّيرز الأمريكية عام ٢٠٠٥، خلص فيه إلى أن النسق السياسي الإسلامي يترجح بين تقليدين يعودان إلى عجز الإسلام، هما التقليد الثوري الاجتماعي ضد الاستبداد من جهة ، والتقليد المؤسسي القائم على مبدأ طاعة ولي الأمر. ويرفض لويس مصادرة الجذور الثقافية للاستبداد الشرق الأوسطي، أي ربطه بالخلفية الإسلامية، بل هو ظاهرة حديثة مرتبطة باللحظة المعاصرة وبالتاريخ الأوروبي.

يبقى أن لويس الذي خاض معارك كبيرة ضد الإسلام، يعتبر مرجعاً للمحافظين الجدد، وهو في العام ٢٠٠٥ اعتبر الانتخابات العراقية التي جرت تحت الاحتلال الأميركي بمنزلة فتح بونابرت لمصر منذ قرنين.

والحال هل التجربة التاريخية للحضارة الإسلامية تؤكد ممانعتها للحداثة والعلمانية؟

وفقاً لخلاصات محمد أركون شهدت القرون الأربعة الأولى للهجرة حركة ثقافية مهمة استطاعت الخروج على قيود فرضتها السلطة الدينية، بحيث عالج المعتزلة مسائل جوهرية وأساسية، وافتتحوا حقلاً جديداً من المعرفة أنتج موقفاً عقلانياً نقدياً. فهم طرحوا مسألة خلق القرآن واتخذوا مواقف تمكن نسبتها إلى الحداثة، ومن الناحية العملية أصبح الفكر المعتزلي المذهب الرسمي للدولة في عهد الخليفة المأمون. ويؤكد أركون أن الإسلام نفسه ليس مغلقاً على العلمانية،

فالمجتمع الإسلامي عرف العلمانية قبل المعتزلة لما استولى معاوية على السلطة السياسية، فتشكلت عن ذلك أيديولوجيا التدبير التي تعطي للحاكم الحق في كل شيء باسم الدين، هذا الأمر وغيره من الخلافات حول السلطة ليست إلا عملاً واقعياً لا علاقة له بأية شرعية غير شرعية القوة. ولذلك وقعت مشكلة الإسلام والديمقراطية ومدى مواكبته للحداثة والعلمانية، تحت تأثير الإسقاطات الاستشراقية من جهة والأيدولوجيا السياسية السائدة في العالم العربي والإسلامي من جهة ثانية. ولذلك قبل طرح المقاربة بين الإسلام ومقتضيات الحداثة في العصر الحاضر، يجب البحث عن الأسباب المؤدية لتأخر المسلمين وتقدم الغرب والتي تندرج في التخلف الاقتصادي والسياسي والاجتماعي" فالدين بجوهره لا يتضمن عوائق تمنع التقدم، والتفاوت التاريخي بين أوروبا والمجتمعات العربية والإسلامية لا يعود إلى تخلف الإسلام بجوهره أو تقدم المسيحية بجوهرها، وعليه ينبغي الابتعاد عن التفسيرات الجوهرانية أو العنصرية التي تلصق بشعبٍ ما خصائص أزلية، فالعامل الديني يلعب عميقاً الدور نفسه في هذه الجهة أو تلك.

لقد تأثرت الدراسات الغربية حول الإسلام بالاتجاه الاستشراقي الكلاسيكي، هذا الترابط هو نتاج للعوامل التاريخية القروسطية بين الإسلام وأوروبا، فالقرون الوسطى لا تزال حاضرة وبقوة عند المعنيين بالشأن الإسلامي والشرق الأوسطي، ومع تصاعد حركية الإسلام الجهادي الذي مارس عنفه ضد الداخل قبل الانتقال إلى الجهاد الخارجي العابر للقارات، خاصة بعد الحدث الدراماتيكي في الحادي عشر من أيلول (سبتمبر)، ترسّخ الخوف الغربي اللامبرر من الإسلام واعتبر أنه أكثر الديانات عنفاً. والحال حين تصل حالة التأزم في إدارة السياسات الدولية إلى ذروتها نتيجة لأسباب سياسية واقتصادية لا تتعلق بالإطار العقائدي الديني، يستحضر المُتخيل الأوروبي والإسلامي في آنِ الصورَ النمطية التاريخية ليبرر أسباب صدامه مع الآخر.

إلى ذلك تُعد الأصولية الإسلامية من أكثر المفاهيم تداولاً في الأدبيات الاستشراقية، ولا سيما ما يتعلق بالصلة بين الباعث الأصولي ومشروع الحداثة، وفي هذا الإطار يرى فريدمان بوتنر أستاذ العلوم السياسية في ألمانيا أن الظاهرة الأصولية وتأثيراتها ومفاعيلها لا تنحصر بمنطقة دون أخرى، فهي منتشرة في كل بقاع العالم.

يجري بوتنر نوعاً من المقارنة بين التحديث والحداثة وموقف الأصولية منها، ويخلص إلى أن الأصوليين يرون في التحديث عملية تطورية ذات طابع قيمي محايد تؤدي إلى ارتفاع معدلات إنتاجية العمل البشري، في حين أن الحداثة بصفتها خطاباً أيديولوجيا ترتبط بتصورات قيمية محددة ومهددة في الوقت نفسه للتصورات الدينية لأنها تنسب إنجازات التحديث كلها إلى الإنسان" وعليه لا تتقاطع الأصولية مع التحديث، بل تقاطعها يكون مع الحداثة بصفتها خطاباً أيديولوجياً.

يستقرئ بوتنر في دراسته محاولات محمد عبده ورشيد رضا، ويقف عند حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين في مصر ويقول: مثلما رفض الأصوليون البروتستانت القيم الفكرية العلمانية كذلك رفضها البنّا، ورفض الاستعمار بصفته بنية سياسية ونبذ الجوانب الاقتصادية ـ الاجتماعية في رؤية الغرب الاستعمارية، ثم رفض العلمانية لكونها الإطار الثقافي للتحديث الغربي. عملياً تكشف محاولة البنا وجماعته إمكاناتهم المادية في الربط بين الثقافة الحديثة وبين أهداف أخلاقية نابعة من فهم أصولي للدين الإسلامي.

تكشف المقاربة التي تقدم بها بوتنر حول علاقة الأصولية الإسلامية بالتحديث والحداثة عن نظرة أوروبية جديدة للعالم الإسلامي يمكن إدراجها في رؤى ما بعد الاستشراق الكلاسيكي. هذا التحول أظهره بوتنر في تأكيده أن الأصوليات المتنوعة من يهودية ومسيحية وإسلامية لا تعاكس التحديث بل تأخذ به، ولكنها بالمقابل ترفض الحداثة والعلمانية بالمعنى الإيديولوجي لأنها تجعل من الإنسان محور العالم وهذا الأمر يتنافى مع ماهيتها.

لا يختلف أوليفيه روا في قراءته لتجربة الإسلام السياسي ورفضه للحداثة بمعناها الإيديولوجي عن الطروحات التي تقدم بها فريدمان، ويقول: تبدو نهاية هذا القرن في نظر الرأي العام الغربي كأنها حقبة تهديد إسلامي وغالباً ما يرى الغربيون في بروز الإسلام على المسرح السياسي نوعاً من التقهقر والعودة إلى الأزمنة الغابرة، إذ كيف يمكن لمن يحيا في القرن العشرين أن يعود إلى القرون الوسطى؟ التاريخ علمنا أن البربرية كانت في قلب المدن، وأن ذلك لم يعن يوماً العودة إلى

ما كان من قبل، ليست القرون الوسطى هي التي تعود من وراء الحداثة أو من تحتها، بل إن الحداثة نفسها هي التي تفرز أشكال الرفض الخاصة بها.[١]

إن محاولات البحث عن عوائق كامنة في بنية الدين الإسلامي تمنع عنه مجاراة الحداثة، لا تصمد أمام المراجعة العلمية الدقيقة لعلاقة الإسلام بالحداثة خاصة في مرحلة إشعاعه الحضاري، فقد خبرها مع المعتزلة ومع التجربة السياسية الإسلامية المتأسسة على أيديولوجيا التدبير والبراغماتية منذ الفتنة الكبرى وصولاً إلى تداعياتها المتلاحقة. وإذا كانت إشكالية الإسلام المُعاصر ترتكز على التسييس الحاد للمعطى الديني، فالحركات الإسلاموية الحاضرة لها أهدافها ومشروعاتها، وهي قد تسيّست بعد دخولها معترك العمل السياسي، وبهذا بقي الدين غطاءً يتمّ توظيفه عند الضرورة. ولذلك فالإسلام بصفته ديناً لا يتعارض مع الحداثة لأنه منذ بداياته انطلق من مبادئ حداثوية عالجت كل جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية في البيئة التي نشأ فيها.

رأي المسيري في الإسلام والحداثة:

يلخص الكاتب أحمد حبري آراء الدكتور المسيري (في مدرسة إسلامية المعرفة) حول الحداثة الغربية ويبين جانباً مهماً من أزمتها التي لم ينتبه إليها دعاة الحداثة الغربية في الشرق الأوسط.

إن منظري الحداثة وما بعد الحداثة يرون أنها سلسلة متتابعة من التغيرات الاجتماعية والنفسية والاقتصادية والثقافية والسياسية والبيولوجية، ويتضمن التحديث تبييناً لطرق جديدة للحياة المادية وهو أيضاً يغير نظامنا التعليمي ومعظم قيمنا واتجاهاتنا الأساسية، ولذلك أصبح موضوع صدام الحضارات وصراع الثقافات أو حوارها موضوعات حاضرة منذ أن أعلنت الولايات المتحدة الأمريكية صدام الحضارات أيديولوجية لها ورسمت بموجبها الصراعات القادمة في القرن الحادي والعشرين. فصدام الحضارات هو التعبير الأيديولوجي الجديد للعولمة التي تسعى لإعادة تكوين جغرافية العالم وتقسيمه على أسس أخرى لم تعلن عن تفاصيلها بعد.. هذه هي الرؤية التي نستطيع أن نستشفها لدى (المسيري) والتي حاول أن يؤطر لها في معظم كتابته، فهو

١ـ أوليفيه روا ، تجربة الإسلام السياسي، ترجمة نصير مروة ، دار الساقي ، بيروت، ١٩٩٦ص ٢٤-٢٦

يرى علاقة الحداثة الغربية الوطيدة بظهور الإبادة الجماعية حلا نهائيا لمشكلاتها المتفاقمة وأداة ممكنة لبناء الفردوس الأرضي الذي يتمثل في الوصول إلى أقصى درجات التقدم المادي العلماني المنفصل عن القيمة الإنسانية والمرجعية الأخلاقية. ويرى المسيري أن مشروع الحداثة الغربية يضرب بجذوره في القرن السابع عشر وما تحقق من إنجازات ثقافية واقتصادية واجتماعية في القرن التاسع عشر في الطرف الشمالي الغربي من أوروبا، وهو يرى أن الحداثة الغربية بدأت بصفة مشروع ثقافي في عصر الاستنارة، ذلك المشروع الذي كان يهدف إلى إلغاء الإله أو تهميشه والتمركز حول الإنسان باعتباره سيد الكون القادر على تأسيس جنة الخلد على الأرض من دون الاستعانة بأية قوى غيبية مفارقة، وأصبح العقل والعلم والتكنولوجيا أهم الآليات الحاكمة في إحداث عمليات التحديث والتطوير الصناعي في ظل النظام الرأسمالي والنظام الشيوعي فيما بعد وهو ما دفعه إلى تطوير منظومة جديدة من المفاهيم حتى يستطيع تتبع تطور النموذج المادي في المنظومة الغربية لكنه لم يلجأ إلى السرد التاريخي المعلوماتي للأحداث إنما تعامل مع الحداثة الغربية باعتبارها متتابعة تبدأ بما يطلق عليه العقلانية المادية الصلبة القديمة وتنتهي بما يسميه اللاعقلانية المادية السائلة الجديدة.

ويعرّف المسيري الحداثة في أبسط تعريف لها بأنها استخدام العقل والعلم والتكنولوجيا المنفصلة عن القيمة. إلا أنها على رغم ماديتها الصارمة قد نجحت في تأسيس نظم معرفية وأخلاقية (تستند إلى نقطة الثبات مثل العقل والطبيعة البشرية والقوانين العلمية. لكن هذا لا يروق للميسري، وهذا ما دعاه إلى أن يستجمع طاقاته النقدية من أجل تفكيك هذه الرؤية للمادة الصلبة التي تمزق الحبل الأنطولوجي الذي يربط الإنسان بالإله .

ومن تلك الانتقادات والمآخذ التي يوردها المسيري على هذه الرؤية المادية العقلانية تحوّل الإنسان الرباني كما يسميه المسيري إلى الإنسان الآلي أو من منظوره (الإنسان الاقتصادي) و(الإنسان الجسماني) أي أن المادية العقلانية الصلبة التي كانت تحتفي بالإنسان والطبيعة، كانت تحوي بداخلها إمكانية المادية اللاعقلانية السائلة التي لا تعترف بأي مركز وتؤمن بأن الإنسان ليس أمامه إلا أن يقبل وضعه باعتباره كائناً زمنياً مكانياً محدوداً بحدود الزمان والمكان خاضعاً

لحتميات الطبيعة وأن يكف عن الثرثرة عن التجاوز والقيم والقانون والسببية، وهذا الخضوع لا يعني أي شيء سوى وجود حالة دائمة من السيولة التي تقضي على كل أشكال الصلابة والسببية التي تلغي كل الحدود والثوابت والكليات.

ويخلص (د. المسيري) إلى أن انفصال العلم والتكنولوجيا عن القيمة الإنسانية والمرجعية الأخلاقية حول العالم إلى حلبة صراع للجميع ضد الجميع وأن السبب الرئيسي في تحول الحداثة الغربية إلى منظومة إمبريالية داروينية هو الذي دفع جيوش أوروبا للخروج إلى جميع أنحاء العالم وهي تحمل أسلحة الفتك والبطش والإبادة حتى تحول العالم بأسره إلى مادة استعمالية يتم توظيفها لصالح الإنسان الغربي السوبر مان المطلق وبناء الفردوس الأرضي الأوروبي، ومن ثم لم يتعامل الإنسان الغربي مع شعوب آسيا وإفريقيا معها باعتبارها شعوباً لها تاريخ إنساني وحضاري وثقافي ولكن باعتبارها مخلوقات دون البشر تعيش في فراغ جغرافي أو في مكان بلا زمان أو جغرافيا بلا تاريخ لكن ذلك لا يعني أن المسيري يرفض الحداثة الغربية جملة وتفصيلاً، على العكس من ذلك فهو ينحاز إلى الحداثة ويرفض ما بعد الحداثة وما يرتبط بها من النتائج ويناقش أصولها ومصادرها ونتائجها مع إدانة لهذه المصادر والنتائج خاصة لدى نيتشه وفرويد ودريدا، ويقترب من موقف مدرسة فرانكفورت خاصة لدى هابر ماس في تحليله للعقل الأداتي وتشديده على العقل النقدي وتبنيه له وذلك تحليل للحضارة الغربية وإدانة ممارستها [١].

كما تمكنت الإصلاحية الإسلامية من صياغة خطاب إسلامي عقلاني، وعملت على نقل فاعلية الإسلام من الهياكل التقليدية إلى المؤسسات الاجتماعية والتعليمية الحديثة.

ومن ثم أصبح من الممكن الخروج من دائرة الروابط التقليدية الموروثة، مثل رابطة القبيلة والطائفة والمذهب لصالح الانتماء الحديث، والانتقال من نمط الإنتاج التقليدي إلى النمط الحديث، والتحول من عالم الريف والبادية إلى المدينة المفتوحة، من دون أن يكون ذلك مشفوعاً بالضرورة

١ـ مقاربات حول مفاهيم العولمة والعلمانية والحداثة وما بعد الحداثة في فكر المفكر الإسلامي الدكتور عبد الوهاب المسيري"،صحيفة ٢٦ سيبتمبر

بانتقال نحو ثقافة العلمنة أو القطع مع التصورات والسلوكيات الدينية على نحو ما تدعي نظريات العلمنة غالباً.

لقد جنبت الحركة الإصلاحية المجتمعات الإسلامية دوامة الاختيار المرير والصعب بين موروث ديني خرافي وتقليدي وبين حداثة علمانية على نحو ما كان عليه الأمر في التجربة الروسية، ثم في تجارب التحديث الآسيوية لاحقاً.

وهذا ما يؤشر على إمكانية فك العلاقة المزعومة بين الحداثة والعلمانية وبين التحديث والعلمنة في واقع المجتمعات الإسلامية.

الواضح اليوم أن مشروع التحديث يتقدم بوتائر متزايدة ومتفاوتة في العالم الإسلامي، ولكن من دون أن يوازيه تقدم ملموس على مستوى حركة العلمنة، وهذا ما يبين أن أكثر قاعدة قربا في التعبير عن واقع الاجتماع العربي الإسلامي ـ خلافاً لما تدعيه نظريات العلمنة ـ هي ما يمكن تسميته متتالية التراجع العلماني ولامتتالية التصاعد العلماني.[١]

الإسلام والحداثة:

في حوار مع الباحث رضوان زيادة:" الانحطاط ليس قدراً لاهوتياً.. و«الحداثة الإسلامية» ممكنة بشروط، " نشرت صحيفة الوقت البحرينية، العدد: (٩٥) ٢٠٠٦/٥/٢٦، مقالاً نقتبس فقرات منه:

الوقت- هل يمكنك أن تقدّم توضيحاً لتصوّرك المعرفي حول قيام الحداثة الإسلامية واشتراطاتها؟

نُعرّف الحداثة بأنها مجموعة من القيم سادت في مرحلة أواخر القرن التاسع عشر الأوروبي وترسّخت في القرن العشرين مع سيادة مبدأ الدولة/ الأمة، ثم تجاوزت عصر الدولة القومية

١ـ رفيق عبد السلام تراجع العلمانية في العالم العربي المقال سبق نشره في موقع الجزيرة.نت،. مدارك: بوابة الثقافة والفكر الإسلامي المعاصر إصدار تجريبي، ٠٨-١٠-٢٠٠٧.

وعصر الحروب الاستعمارية باتجاه تحقيق دولة الحق والقانون التي ترسّخ فيها مبدأ الديمقراطية والتداول السلمي على السلطة وسيادة القانون بصفتها مبادئ أساسية تقوم عليها الدولة في الغرب الأوروبي. وبذلك تكون الحداثة في مرحلة تحوّل دائم وتطوّر مستمر، ومن الخطأ قراءتها على أنها فترة تاريخية ثابتة وناجزة، وهي لذلك أشبه بالمشترك الإنساني الذي يضم جهد الحضارات جميعها في بلورتها. وعلى ضوء ذلك يغدو السؤال عن إمكانية انسجام الإسلام والحداثة أو تطوير العالم الإسلامي لحداثةٍ خاصةٍ به سؤالاً مشروعاً وممكناً، وإنْ كان إخفاق الإصلاح الإسلامي في تبيئة قيم الحداثة داخل التربة الإسلامية أعاد طرح السؤال مجدداً ولكن بصيغةٍ استنكارية أشبه بالنفي منها إلى الإثبات.

رأيان في الحداثة والإسلام:

فهناك وجهات نظر مختلفة، فبعضهم يرى أن الإسلام واجَه الحداثة في وجهها الغربي الاستعماري بيد أنها لم تؤد إلى تفكّك المنظومة الروحية والفكرية للإسلام على الرغم من السطوة الحضارية الطاغية التي رافقت قيمها، بل إنّ الذي حصل هو العكس تماماً إذ كانت الحداثة عامل تجديد وتغذية لمنابع الإسلام وأنظمته الرمزية، ووفقاً لذلك تكون الإصلاحية الإسلامية قد تمكنت إلى حدٍ مهم من السيطرة على التحديات والصعوبات المرافقة وهذا جعلها توفر الأرضية الأولية المناسبة لتأسيس خطاب إسلامي حديث متمايز عن (الخطاب الإسلامي التقليدي). ومقابل ذلك ينفي بعض العلمانيين العرب قدرة الإسلام على الانسجام مع الحداثة قطعاً، إذ هناك قطيعة ابستمولوجية بين المنظومتين، ولا يمكن لإحداهما أن تتلاقح مع الأخرى إلا على حساب إحداهما .

الوقت- وتبقى المواقف الأخرى تنوس بين الطرفين جيئةً وذهاباً، نحو منظومة قيم إنسية ؟ وأنتم كيف تقاربون هذه الإشكالية؟ وهل لديكم حلّ لها؟

حل الإشكالية في حقيقتها يملك شقيّن: عملياً ونظرياً، ولكننا نحاول أن نقاربها من زاويةٍ مختلفة تسعى إلى بناء منظومة قيمية إنسية (humanism) تحاول أن تدرك الإنساني ولكنها في الوقت نفسه لا تتجاهل الذاتي والخاص. ولذلك فالتجديد المطلوب جهد فكري تأسيسي يرمي إلى إعادة بناء المنظومة الإسلامية من داخلها حتى تتجاوز كل أشكال التعارض بينها وبين

القيم الإنسانية الموحِّدة لجميع البشر، لكن المشترك الإنساني لا ينبع حقيقةً من خصوصية ذاتية غربية وإن كان هو المهيمن والأكثر تحدثاً باسم هذه القيم في عالم اليوم، وإنما هو حصيلة أو ائتلاف قيم الحضارات والثقافات في تاريخها، إلا أن تعبيراتها الظاهرة عن تلك القيم تختلف بين ثقافة وأخرى، كما هو حال مفهوم حقوق الإنسان مثلاً، لكن وفي نفس الوقت والدرجة التي تستشعر الثقافة الإسلامية نفسها في موقع المُدافع عن القيم الخاصة بها" يمكن تاريخياً وعبر سياقات سياسية ونضالات اجتماعية وتنظيرات فكرية وثقافية صقل قيم إسلامية تنفتح على الإنساني وتصبّ فيه وتتعايش معه، بل تعمل على تظهيرها وإبرازها بصفة قيم عالمية وإنسانية يمكن للحضارات والثقافات الأخرى أن تنهل منها وتدمجها في إطار سياقها الحضاري والثقافي الخاص. لكن، لنكن صادقين وواعين في الوقت نفسه، فتحقيق ذلك يتطلب مساراً تنموياً متكاملاً لا يبدأ بالسياسة أو بالدين وحدهما ولا ينتهي بالاقتصاد والمعرفة وحدهما، وإنما يتكامل في إطار حلقة حضارية متكاملة تتعايش مع العصر لأنها تدرك أنها بنت تاريخه، وتغنيه وتتبادل معه لأنها تطمح إلى إيصاله إلى الأفضل والأسمى.

رأي عبدالكريم سوروش في الحداثة:

يقترب الدكتور عبد الكريم سوروش[١] المفكر والمثقف ذو النفوذ الراسخ في أوساط التيار الإصلاحي في إيران، من أفكار مدرسة إسلامية المعرفة وأفكار الدكتورالمسيري في رفضه التلازم بين الحداثة والعلمانية.

وقد قام ميشيل ليزينبرج (الأستاذ المشارك بقسم الفلسفة بجامعة أمستردام، والعضو بالمعهد الدولي لدراسة الإسلام في العالم المعاصر بهولندا) من مجلة(٢ ISIM Review) بإجراء هذا الحوار

١ــ تخلى الدكتور سوروش عن فكرة الدولة الإسلامية، ولكن ذلك لا يعني إيمانه بالعلمانية الغربية.. حلمه هو ما يسميه بالمجتمع الديني الديمقراطي" بحيث لا تكون الصبغة الدينية لهذا المجتمع فوقية أو مفروضة من قبل الدولة، ولكن تنتج عن حركية المجتمع المدني بحرية.

تعد نظريته القبض والبسط محور فكره في مجال الفلسفة الإسلامية.. حصل الدكتور عبد الكريم سوروش على جائزة أراسموس المرموقة من هولندا عام ٢٠٠٤

معه في العدد ٢١ في خريف عام ٢٠٠٧ تحت عنوان التنوير والفلسفة في الإسلام، وذلك قبيل مغادرة سوروش لهولندا التي ذهب إليها أستاذاً زائراً في المعهد الدولي لدراسة الإسلام في العالم المعاصر، ونقتبس هنا قسماً من المقابلة التي نشرت في موقع مدارك ، ١٥-٠٤-٢٠٠٩:

المحور الأول: الإسلام والتنوير

يرى سوروش أن فكر التنوير ظهر بصفته لوناً من ألوان التمرد الفلسفي والتاريخي على سيطرة الكنيسة على الحياة في أوروبا في القرنين السادس عشر والسابع عشر فيما يعرف بالعصور المظلمة،

يقول سوروش: يتردد على ألسنة العديد من المفكرين في الغرب أن الإسلام هو الدين الوحيد الذي لم يخضع لعملية التنوير، ولم تجر عليه سنة الحداثة مثلما حدث لليهودية والمسيحية، ولعل هذه هي العلة الكبرى في حالة عدم التوافق بين الفكرين الإسلامي والغربي، أو في وجود هوة فكرية بين المدرستين تتسع باتساع المسافة الزمنية بين القرن السابع والقرن الثامن عشر الميلاديين، فالأول ينتمي إلى عصر له مقوماته وخصائصه التي لا يمكن قبولها في القرن الثامن عشر، الذي يؤرخ للحقبة الحداثية لما خضع الفكر الأوروبي لتجربة التنوير، وقطع شوطاً في تغيير العديد من المفاهيم تمخضت عن ميلاد العديد من المذاهب الفكرية والسياسية الجديدة التي هيمنت على كل أوجه الحياة في الغرب.

وقد ترسخت هذه الفكرة (عدم خضوع الإسلام للغربلة التنويرية) عن طريق العديد من الدراسات مثل تلك التي قام بها جوناثان إسرائيل عام ٢٠٠٠ تحت عنوان (التنوير الأصولي)، والتي أكدت أن التنوير الحقيقي قد بدأ في هولندا، خاصة في محيط الفيلسوف الهولندي باروخ سبينوزا، الذي يعد من أبرز القائلين بوحدة الوجود، ويظهر في فكره تأثره بالحلاج وابن عربي، والذي قد أقام دعائم فلسفته على الفكر المادي الإلحادي المعادي للإكليريكية، وانتقلت هذه الفكرة من عقول المفكرين والأكاديميين لتصبح سياسة إعلامية في الغرب بصفة عامة. وفي هولندا بصفة خاصة، بل أصبحت مناطاً للعدائية ضد الإسلام وتشويه صورته.

ويؤكد الدكتور سوروش أن هذا من قبيل الحق الذي يراد به باطل" لأنه إذا تم اختزال التنوير على الظواهر التي صاحبته لدى نشأته في القارة الأوروبية، فسيكون من الصعب بطبيعة الحال العثور على ما يشبهه في العالم الإسلامي.

مفهوم التنوير يتم اختزاله في ظاهرة أوروبية، ويدمغ الإسلام مع هذا المفهوم بصفته خارج دائرة التنوير بالفطرة أو أنه دين ظلامي لا يعرف التنوير. إن التنوير لا يمكن تبسيطه في عملية فصل بين الدين والدولة، أو عملية نقد للدين، ومعنى التنوير في العقل الأوروبي ليس له علاقة بمفهوم الإصلاح في الإسلام" لأنه مرتبط بالإطار الفكري الأوروبي" لأن التنوير بمفهومه الغربي قد قام على أساس خلفية تاريخية أوروبية محضة.

وإذا كان هذا الفكر قد صادف رواجاً في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، فمرجع ذلك إلى ظروف مرحلة، وليس إلى طبيعة الأمور، ومن ثم يجب أن نتعامل بحسبانه فكرة بالية في بدايات القرن الحادي والعشرين.

المحور الثاني: ثالوث الحداثة والعلم والحرية

إن ثالوث الفلسفة الحداثية، والعلوم التجريبية، والمفهوم الجديد للحرية الذي قام عليه التنوير يوم قام منذ ما يزيد على قرنين من الزمان يصبح ذا دلالة مختلفة تماماً ضمن مفردات القاموس الإسلامي، أو بصفته أحد المفاهيم الإصلاحية في العالم الإسلامي، بل يؤكد عدد من المؤرخين أن التنوير الإسلامي سبق التنوير الأوروبي الحديث، على رغم وجود اختلافات جوهرية بين المدرستين.

الفلسفة الحداثية

ويمكن القول إجمالاً إن العقلانية هي اقتراب فكري يقوم على اعتبار العقل مركزياً في الوصول إلى المعرفة الصحيحة، وهي ليست مذهباً مغلقاً على مجموعة معينة (كالماركسية، أو الوجودية)، ولكنها منهج في التفكير ينزع إليه الفلاسفة والمفكرون، بل الفقهاء، داخل منظوماتهم الفلسفية أو الفكرية أو الشرعية، مُولِين العقل مكانة محورية في فهم العالم أو فهم الوحي.

وللحديث عن العقلانية الفلسفية في الإطار التنويري يمكن القول إن العقلانية قد ظهرت بصفتها مذهباً فكرياً في المشرق الإسلامي منذ ظهور المعتزلة والمتكلمة" فقد نزع كلا الفريقين إلى العقلانية الأرسطوية خلافاً للعقلانية الاسمية التي قامت عليها الحداثة الغربية.

وإذا كانت فلسفة باروخ سبينوزا وإيراسموس وغيرهما من الفلاسفة الهولنديين قد لعبت دوراً محورياً في التنوير الأوروبي، فمن الممكن أن نتحرى جذوراً لفلسفة سبينوزا عند الفارابي (الفيلسوف العربي الذي حاول التوفيق بين الشريعة الإسلامية والفلسفة اليونانية)، فكلاهما يرى أن الفلسفة مقدمة على النبوة، فالفلاسفة يعملون العقل، والأنبياء يعملون الخيال.

واليوم يجد فكر سبينوزا صدى واسعاً في العالم الإسلامي الذي يولّي فكره الإصلاحي وجهه إلى ما قاله سبينوزا في منتصف القرن السابع عشر من عدم وجود تعارض بين الشريعة والديمقراطية، وأن الديمقراطية الدينية أقدر وأوفى من الديمقراطية العلمانية على إقامة دولة ديمقراطية، بل تستمد بعض المذاهب الفكرية الإسلامية المعاصرة مفهوماً للدولة من أدبيات هذا الفكر، والمعروف أن باروخ سبينوزا قد رمي بالزندقة والإلحاد، بل أجبر على ترك مسقط رأسه في أمستردام يوم نادى بهذه المفاهيم.

ويؤكد العديد من المؤرخين أن الحداثة عند بزوغ فجرها في الأفق الأوروبي إنما كانت شكلاً من أشكال رفض الإلهية المهيمنة القادرة، وأولى الفكرُ الحداثي تطويرَ العلوم التجريبية جل اهتمامه في هذا الصدد" من أجل بسط سيطرة الإنسان على الطبيعة في مقابل السلطة الإلهية.

ولعل أهم ما تكشف عنه التجربة الإيرانية أن الكثير من مظاهر الحداثة الغربية الناعمة والمعولمة أضحت لها جاذبية محسوسة لدى فئات اجتماعية واسعة لا تمكن مقاومتها ولا نفيها.

من الممكن هنا أن تنجح محاولة تكييف هذه المظاهر وإعادة استيعابها في وعاء حركة الأسلمة، ولكن يبدو أن محاولات تجاهلها أو محاولات شطبها والتخلص منها لن تصمد كثيراً.

بل إنه لا يمكننا فهم حركة الأسلمة التي تشهدها المجتمعات الإسلامية، وصعود التيارات الإسلامية بمعزل عن مسار التحديث بإخفاقاته ونجاحه، وبكوارثه ومكاسبه في نفس الوقت.

ثانياً- على الجهة المقابلة، نشهد حركة تمرد صامت ومعلن ضد النموذج العلماني الجذري في تركيا، حيث تتجه قطاعات شعبية واسعة من الأتراك نحو مظاهر التعبير الإسلامي المصنفة في دائرة المحرم من طرف الدولة العلمانية.

ففي حين تنتهج الدولة التركية علمانية بالغة الصرامة والتدخلية، يشهد المجتمع التركي حركة أسلمة تحتية عميقة شملت فئات اجتماعية واسعة، وغطت مساحات عريضة من الحياة التركية.

وليس صعود حزب العدالة والتنمية ذي الجذور الإسلامية باعتباره القوة السياسية الأولى في البلاد، ثم تسلمه مقاليد رئاسة الوزراء ورئاسة الدولة من بعد ذلك إلا تعبيراً ملموساً عن حالة الصعود الإسلامي هذه.

ولعل أهم الدروس المستخلصة من التجربة التركية استحالةُ التخلص من الميراث الإسلامي والماضي العثماني المديد، برغم صدمات القطع العنيفة التي انتهجتها النخبة السياسية العلمانية.

وفي مقال له بعنوان الإسلام ونهاية العلمانية يذهب جون فول، أستاذ التاريخ الإسلامي وتاريخ العالم في جامعة جورج تاون بواشنطن، إلى ما ذهب اليه الدكتور عبدالكريم سوروش عن دور الحداثة والدين. يقتبس جون فول عن رودني ستارك، أحد أبرز علماء اجتماع الدين في القرن العشرين قوله: على مدى ما يقرب من ثلاثة قرون، دأب علماء الاجتماع والمثقفون الغربيون البارزون على التشديد على أفول الدين. وساد اعتقاد أن التحديث هو المحرك الذي سيتسبب بصورة حتمية في إقصاء الدين عن الحياة....لا بد من إعلان نهاية إيمان علم الاجتماع بنظرية العلمنة، والإقرار بأنها لم تكن إلا محصلة لأفكار وتوجهات محببة. فبعد نحو ثلاثة قرون من إخفاق نبوءاته، صار مبدأ العلمنة حرّياً بأن يُلقى في مقبرة النظريات الفاشلة.

أظن أننا نشهد عالماً يسقط الفكرة القائلة بأن التحديث يؤدي بالضرورة إلى إقصاء الدين. فقد أدبرت تلك الحقبة التي سادت فيها تلك الفكرة. وبالنظر إلى دور الولايات المتحدة في شؤون

العالم، يمكننا أن نتقبل فكرة نهاية العلمنة بوصفها أحد أبعاد عملية التحديث، لا أيديولوجية منافسة أو بديلة.

هناك ثلاثة عناصر تشكل إطار رؤية فول لعلاقة الدين بالحداثة ويوجزها بما يلي:.

أولاً: إن خبرة مجتمعات عديدة في العالم في منتصف القرن الماضي تظهر أن التحديث لا يعني انتهاء دور الدين بصفته قوة فاعلة رئيسية في الحياة العامة. وهذا يعني بدوره أن علمنة المجتمع ليست جزءاً أصيلاً في عملية التحديث .

ثانياً: من الواضح أن سياسات فصل الكنيسة عن الدولة أو فصل الدين عن السياسة لم تكن محايدة دينياً. أي إن الدعوة للعلمنة والعلمانية اتخذت في حد ذاتها موقفاً أيديولوجيا ودينياً. فهذه الدعوة إذاً ليست وصفاً موضوعياً منفصلاً عن القيمة لما يحدث في عملية التحديث.

ثالثاً: ما تقدّم ـ وباستخدام مصطلحات السياسة ـ يعني أن العلمنة ليست شيئاً يحدث بصفته جزءاً طبيعياً من العملية التاريخية للتحديث، بل يمكن أن ينظر إلى العلمانية، كما أظن، على أنها كانت دائماً واحدة من رؤى عديدة متنافسة حول ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع في الحقبة المعاصرة. أي أننا نشهد نهاية حقبة كانت تعتبر فيها العلمنة معطى لازماً في تطور المجتمعات الحديثة. إننا نشهد نهاية العلمانية.

كان أهم عناصر برامج الإصلاح والتحديث، في القرنين التاسع عشر والعشرين، إحداث انفكاك واضح من الماضي" الذي كان يعتبر ويعرّف باعتباره تقليدياً. وقد أكد ذلك ما صدر في خمسينيات وستينيات القرن الماضي من دراسات العلوم الاجتماعية الرئيسية المختصة بتعريف التحديث .

وكان من أهم الدراسات حول التحديث التي لعبت دوراً هاماً في تشكيل فهم العمليات المتصلة بالتحديث كتابٌ نشر في الخمسينيات بعنوان انحدار المجتمع التقليدي لمؤلفه دانيال ليرنر. أرسى الكتاب رؤية واضحة لما كان يعتقد أنها قضايا التحديث .

وضمن مناقشات الكتاب، تحدث ليرنر عن من أسماهم الانتقاليين. وفي هذا السياق، كان هناك التقليديون الذين كان من بين ما يعتقدونه أن الدين شيء هام جداً. وهناك أيضاً من كانوا نتاجاً لعملية التحديث، وهم الحداثيون" الذين يعتقدون –ضمن ما يعتقدون– أنه ليس للدين دور في المجال العام، وأنه أمر شخصي يتعلق بحياة الفرد الخاصة.

فقد كانت شرارة البداية لحقبة جديدة للنساء في مصر مثلاً هي قيامَ هدى شعراوي ونبوية موسى بخلع الحجاب بصورة مفاجئة درامية وعلنية بعد نزولهما من القطار في محطة السكك الحديدية الرئيسية بميدان رمسيس بالقاهرة، لدى عودتهما من مؤتمر دولي عام ١٩٢٣.

ما يجب الإقرار به الآن هو أن الفكرة القائلة بضرورة فصل الدين عن الحياة العامة لأجل تحقيق التحديث قد دحضت من خلال حياة وخبرات وتجارب أناس كثيرين وبلاد عديدة، في شتى أنحاء العالم، وبصورة خاصة في العالم الإسلامي.

الفصل الثامن

نقاط التلاقي بين الإسلام والعلمانية: العلمانية المسلمة

د. عثمان علي

بخلاف ما طرح أعلاه هناك مجموعة من الباحثين يرون أن طبيعة الإسلام بصفته ديناً وتجربته التاريخية في الممارسة اليومية تؤكدان كونه ديناً علمانياً. ويذهب بعض الكتاب من ذوي الاتجاه الإسلامي إلى أن هناك مجالاً فضائياً فسيحاً للتعاون والتلاقح بين الإسلام والعلمانية، وأن ما يقوم به دعاة الجمع والتلاقح الفكري ليست ظاهرة شرق أوسطية بحتة. سبق لنا أن ناقشنا سابقاً كيف لعبت البروتستانتية دوراً مهماً في بلورة الهويات القومية في أوروبا الغربية، وأصبحت العلمانية الدينية البروتستانية عاملاً مساهماً في الحداثة الغربية وهناك أيضاً التجربة الأمريكية الإيجابية .

وحسب تصور هؤلاء الكتاب هناك عاملان أساسيان ساهما في خلق التضاد والخصام بين العلمانية والإسلام في الشرق الأوسط:

ويتجسد العامل الأول في كتابات الكثيرين من مفكري حركة الإحياء الإسلامي أو الصحوة الإسلامية الحديثة والتي ساهمت في تغذية هذا التصور، الذي سبق أن أوردناه أعلاه. فكتبوا المؤلفات والدراسات والمقالات التي تحمّل العلمانية مسؤولية الكثير مما يجري في بلاد المسلمين من تخلف عن ركب الحضارة الحديثة، والاستلاب حيال الغرب. وفي رأي الدكتور عمار علي حسن أن هذه التصورات عن العلمانية تنطلق من فهم خاطئ لكثير من القيم العامة العميقة التي ينطوي عليها الإسلام، بقدر ما تنبني على إدراك مزيف لمعنى العلمانية، يعطيها وزناً أكبر مما هي عليه، ويخلط جزأها بكلها، ويتوهم أنها نظرية متكاملة الأركان، مكتفية بذاتها، قادرة على الصمود والتحدي في كل وقت وكل مكان. كما أن هذا التصور يجور على الإسلام نفسه، حين يضع الدين السماوي الخاتم، الصالح لكل زمان ومكان، في مضاهاة أو مقارنة أو حتى مواجهة مع العلمانية، التي هي في النهاية منتج فكري أرضي ووضعي، قابل للمراجعة والدحض، وينصرف

في أغلبه إلى العقل ومقتضياته، من دون أن يمس شغاف الروح وأغوار النفس ونبض القلب، كما يفعل الدين، في تجليه وجلاله.[١]

أما العامل الثاني، والأكثر الأهمية في تصورنا، فهو أن العلمانية الشرق الأوسطية قد تأثر بالفهم الفرنسي اللاديني (المعادي للدين) للعلمانية. وتجسد ذلك في التطبيقات العلمانية المتطرفة التي شهدتها إيران في العهد البهلوي وتركيا الكمالية والبعث السوري والعراقي والعروبة على طريقة بورقيبة وزين العابدين في تونس، وإلى حد ما التجربة الكردية التي شهدتها كردستان العراق في التسعينيات والعقد الأول من هذا القرن. يتصور المتعجلون والمغرضون على حد سواء أن الإسلام والعلمانية طريقان لا تلتقيان أبداً، لا في الفكر ولا في الواقع المعيش، ويروجون لمقولات نمطية جامدة عن تبادل الكراهية بين الاثنين، وعن صراع ظاهر وباطن بينهما، يعرضونه في صيغة معادلة صفرية فإما هذا وإما ذاك، ولا جمع أو تقريب يضيق الهوة في الفكر والممارسة بين ما هو إسلامي وما هو علماني. ولكن هناك بوادر في الأفق تشير إلى أفول نجوم الأصولية العلمانية والأصولية الإسلامية في الشرق الأوسط وظهور الأطروحات الفكرية التي تجمع بين الدين والعلمانية وهذا ما نسميه بالعلمانية المسلمة أو العلمانية المؤمنة، وسنأتي على ذكرها بشيء من التفصيل أدناه.

وبما أن العلمانية الدينية أو المؤمنة ليست ظاهرة شرق أوسطية أو إسلامية بحتة نصوغها أو نبتكرها بدعة، فلا بأس أن نذكر هنا القارئ بمعالم العلمانية الدينية الأنكلوسكسونية (البريطانية- الأمريكية). ظهرت معالم هذه العلمانية في الكراس باسم رسالة حول التسامح (A) Letter Concerning Toleration الذي كتبه جون لوك في القرن السابع عشر، وقال فيها إن المسيحية الحقيقية تدعو إلى وضع حد فاصل بين الوظائف المدنية للدولة ووجود هيئة تقوم بحماية القيم الدينية بمعزل عن هذه الإدارة. ونرى في هذا الكراس دعوة إلى التسامح وقبول الآخرين وعدم فرض المسيحية بطرق الإكراه. يقول لوك لم يحمل السيد المسيح السيف لفرض

١ــ د.عمار علي حسن، الإسلام والعلمانية... حدود الاختلاف والائتلاف، الجمعة ١٩ فبراير٢٠١٠م، ٠٥ ربيع الأول ١٤٣١ هـ، السنة السادسة، اليوم ٣٦٥،* عربية نت نقلاً عن صحيفة الاتحاد الإماراتية.

لمسيحية على الناس بل كان جل نشاطه إقناع الناس برسالته عن طريق الدعوة والحب والمثال لقدوة في الإخلاص والتضحية للآخرين.[١]

ويقدّم جيمس مديسون واضع ما عرف فيما بعد بنظرية "المجتمع العلماني ذو الأديان المختلفة "، في نهاية القرن الثامن عشر، إلى الكونغرس الأمريكي مشروع قانون عرف فيما بعد بالتعديل الأول للدستور الأمريكي، الذي نص على إحدى العقائد الأساسية للفلسفة الإنسانية لعلمانية الأميركية. طلب التعديل المذكور من الحكومة تأمين إطار عمل للاستقلال الديني وحرّية اختيار طريقة العيش، بما في ذلك الديانة التي يريد المرء ممارستها بدون فرض أيّ مذهب ديني أو نظام إيماني فردي. أعادت المحكمة العليا في الولايات المتحدة مراراً وتكراراً تأكيد هذه لعقيدة، ولا سيما في الحالات التي تحتكم فيها إلى التعديل الأول للدستور الذي جاء فيه: يجب ألا يُصدر الكونغرس أيّ قانون مرتبط باعتماد دين للدولة أو التعرّض لحرية التعبير أو لحرية الصحافة.... بعبارة أخرى، تتقدّم أهمية حظر اعتماد دين للدولة وتأكيد الحرية الدينية، على مفاهيم وجوب أن تكون الحكومة ثيوقراطية أو ضرورة إدخال الله أكثر في ممارسات الدولة أو الحياة العامّة. وبموجب هذا التشريع أصبح هناك مجال للتعايش السلمي بين الأديان في أمريكا. ولم يرم المشروع إلى عزل الدين عن الدولة أو المجال العام بل منع الدولة من اعتبار مذهب خاص ديناً رسمياً للدولة. ولكن نفس المشرع أعطى الأديان الحرية الكاملة في تنظيم أنفسها في مؤسسات ثقافية واجتماعية واقتصادية حتى تشكيل الكيانات والمؤسسات التي تحاول على التأثير في القرار السياسي في أعلى المستويات. وهذا ما يسميه ديفيد كرافتون، الباحث الأمريكي، بالعلمانية الدينية ويدعو إلى تطبيقها في المجتمعات الشرق الأوسطية ذات الأديان والمذاهب المتعددة كلبنان.[٢]

---

١ James Tully , Introduction to John Locke , A Letter Concerning Toleration , Indianapolis :Hackett ,١٩٨٣ ,pp.٢٦-٢٧

٢ـ David Grafton, The Religious Secualrism of Lebanon and the United States:A discussion between lebanon's Secualar Debate and Madison's Principle of

ينقل نادر هاشمي عن دبليو ستيفان نظرية في دور الصحوة الدينية في تعزيز الديمقراطية بشرط أن يكون هناك ما يسميه بنظرية" التسامح المتبادل"، وعلى أساس هذه النظرية يجب أن لا يكون للمؤسسات الدينية أية قوة لنقض أي تشريع تشرعه المؤسسات الديمقراطية المنتخبة. وكما يجب أن يسمح للمؤسسات الدينية أن تشكل قوة ضغط ومؤسسات مستقلة تحافظ بها على مصالحها في المجتمع. أضف إلى ذلك بخلاف الكثير من الأكاديميين الغربيين الذين يرون أن الديمقراطية لن تتحقق في غير أوروبا إلا في تطبيق النموذج الغربي في الفصل الكامل بين الكنيسة والدولة، يرى ستيفان أن هذه النظرية ذات النزعة الأوروبية غير دقيقة وتصطدم بوجه حقائق الواقع. ويُعتقد أن مسألة فصل الدين عن الدولة لم تحقق إلا بصورة جزئية حتى في أكثر المجتمعات ديمقراطية، كالاتحاد الأوروبي.

كل الدول الإسكندينافية من أعضاء الاتحاد الأوروبي لها كنائس لوثرية لها تأثير واضح في الحكومة وصنع القرار في المستويين التنفيذي والتشريعي. فمثلاً تنص المادة ٢ من دستور دولة النرويج (الوحيدة غير العضو في الاتحاد الأوروبي) على ما يلي: تعتبر الديانة الإنجيلية اللوثرية دين الدولة الرسمي. وعلى مواطني البلد من هذا الدين أن يربوا أولادهم على أسس هذه العقيدة. وتنص المادة الرابعة على وجوب كون الملك من معتنقي الكنيسة الإنجيلية اللوثرية. وهناك عدة تشريعات وقوانين صادرة من الحكومة البريطانية ومجلس العموم على ضرورة كون الملك من أتباع الكنيسة الإنجيلية البريطانية. وهناك قرار صريح بعدم أهلية معتنقي الكنيسة الكاثوليكية تولى عرش بريطانيا. وفي الحقيقة يعتبر الملك/ والملكة رئيس الكنيسة الإنجيلية البريطانية.[١]

التجربة العربية مع العلمانية المسلمة: العلمانية المؤمنة

Pluralism , American Journal of islamic Social Sciences , Vol.١٩, No.٣, Summer , ٢٠٠٢. P.٣٤.

١ـ Nader Hashemi, Islam, Secularism ,and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies (Oxford University Press,).٢٠٠٩.P.١٣٩

يقول الباحث شاكر النابلسي، المتخصص البارز في هذا المجال: إن العلمانية الإسلامية مصطلح جديد نطرحه اليوم. وهو مصطلح مُفزع ومقلق لكثير من رجال الدين وبعض الليبراليين الرومانسيين. وهو مصطلح جديد في التسمية ولكنه قديم في التطبيق. نرى أن العمل به- والقول للنابلسي -الآن هو الدواء الناجع والواقعي والعملي للرد على بعض رجال الدين من اتهام العلمانية والعلمانيين العرب بالإلحاد .

إن الدعوة إلى العلمانية الإسلامية في نظر النابلسي هي دعوة للإصلاح من داخل الإسلام لا من خارجه. ولا طريق لعلمانية تطبيقية غير طريق العلمانية الإسلامية التي نجح في تطبيقها أول الحكام العلمانيين العرب المسلمين، وهو الخليفة معاوية بن أبي سفيان والمسلمون الذين بايعوا معاوية على الخلافة، بعد استشهاد علي بن أبي طالب، كانوا يضعون بذلك أسس العلمانية الإسلامية لما قالوا لمعاوية كشرط لمبايعته: نحن للأمة في أمور دينها، وأنت للأمة في أمور دنياها. وهذا التقسيم للعمل بين الخلفاء والفقهاء، بذرة علمانية إسلامية واضحة. ومعاوية نفسه أسس مقدمات العلمانية الإسلامية لما توقف عن الصلاة بالناس، وسمّى إماماً يصلي بالناس بدلاً منه. وهذا التقسيم بين إمامة الدولة وإمامة الصلاة كان مشروع دولة علمانية، لم يكتمل بعد. ومن المعروف أن الخلفاء بعد معاوية توقفوا عن الصلاة بالناس.

ويرى النابلسي أن الطريق إلى العلمانية في العالم العربي مستقبلاً لن تكون إلا من داخل الإسلام لا من خارجه، بعد أن فشلت جهود الكثيرين من اليساريين من قوميين وماركسيين وشيوعيين حتى إسلاميين (علي عبد الرازق وخالد محمد خالد واليوم جمال البنا مثالاً) في المناداة بالعلمانية بعيداً عن الإسلام، وبعد أن نجحت دعوة الكثير من رجال الدين في مهاجمة العلمانية من داخل الإسلام واتهام العلمانيين بالإلحاد، وأنهم خوارج هذا الزمان .

ولعل تجديد الدعوة إلى العلمانية الإسلامية سوف يقود إلى دعوة العلمانية الدينية التي ستضم غير المسلمين وغير العرب إلى صفوفها، كما سوف تترجم معنى الدعوة إلى الليبرالية الجديدة من داخل التراث لا من خارجه، بعد أن تُعاد قراءة التراث قراءة علمية نقدية منصفة، ويتم فرز الواقعي الصالح من الخيالي الأسطوري.

ثم يتساءل النابلسي قائلاً هل هناك الآن علمانية داخل الإسلام تصلح لنا في هذا الزمان ويمكن تطبيقها على واقعنا المعاصر لكي نحييها وننفض الكِلس الذي تراكم عليها منذ ١٤٠٠ سنة، ونرى مدى صلاحيتها للاتباع والتطبيق في عصرنا الحديث؟

وفي تصور النابلسي أن المظاهر الإسلامية التالية هي دليل على علمانية الإسلام:

١- إن حرية الاعتقاد التي منحها الإسلام القرآني لا إسلام الفقهاء للإنسان، هي جزء من حرية الاعتقاد التي تنادي بها العلمانية التي تتيح هي الأخرى للإنسان أن يكون حراً فيما يعتقد. والقرآن فضّل الإيمان على الكفر، ولكنه لم يُجبر على الإيمان : (إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ) (الزمر:٧) وقوله: (إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ) (القصص:٥٦) والمشيئة هنا ليست لله ولكنها للإنسان الذي يشاء أن يهتدي، أو لا يشاء. وإن الله يهدي من العباد من يشاء أن يهتدي. وتلك أيضاً من حرية الاعتقاد والإيمان التي هي جزء من الحرية التي تنادي بها العلمانية. وهنا نرى أن الفعل والمشيئة الإنسانية تسبق الفعل الالهي الذي يأتي في النهاية لكي يبارك هذا الفعل وهذه المشيئة. (وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى) (محمد:١٧). وهو دليل على أن الفعل الإنساني سابق على الفعل الإلهي، وأن الفعل الإلهي يأتي لاحقاً ليبارك الفعل الإنساني. وسنرى بالمقابل أن كثيراً من الملحدين يردون على الآيات بآيات تبدو لأول قراءة حرفية لها بأنها آيات متناقضة مع الآيات التي أوردناها. ولكن يبقى الطابع العام لمبادئ الحرية التي نادى بها الإسلام القرآني هو طابع الحرية العامة في المعتقد. وما مثال حروب الردة الذي يسوقه البعض للتدليل على عدم الحرية بالمعتقد إلا (قياس فاسد) كما يقول الفلاسفة.

٢- وإرادة التغيير لا بُدَّ أن تكون في البداية من داخل الإنسان (إن اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ) (الرعد:١١). لقد كان الخطأ المعرفي الأكبر للشيخ علي عبد الرازق أنه أنكر في كتابه (الإسلام وأصول الحكم، ١٩٢٥) كليةً علاقة السياسة بالإسلام، كما أنكر أن الخلافة من الإسلام. وقال عبد الرزاق: إن الرسول وبأمر إلهي ترك أمور السياسة

والإدارة في حياته للقبائل العربية ولم يتكلم يوماً عن الحكومة الإسلامية. ويضيف عبد الرزاق لو كانت مسألة الحكومة أمراً إلهياً لترك الرسول خليفة له لتقوى الأمة وترك مجموعة أحكام لإدارة أمور المسلمين من الناحية السياسية. وفي تصور عبد الرزاق أن الحكومة التي أقامها الخلفاء من بعده حكومات علمانية (دنيوية) ولم تكن حكومة دينية ولم يكن للخلفاء الراشدين من بعده أي بعد ديني.

وقد ردَّ عليه في حينها الشيخ محمد رشيد رضا بقوله في مقاله بجريدة (اللواء المصري، ٨ /٦/١٩٢٥) (إن أول ما يقال في وصف هذا الكتاب لا في الرد عليه، إنه هدمٌ لحكم الإسلام وشرعه من أساسه وتفريق لجماعته وإباحة مطلقة لعصيان الله ورسوله في جميع الأحكام الشرعية الدنيوية من أحكام شخصية وسياسية ومدنية وجنائية وتجهيل للمسلمين كافة). وهي نفس التعليقات التي تقال اليوم عن الكتب العلمانية تقريباً. وردد ما قاله علي عبد الرازق مفكرون معاصرون أيضاً مثل المفكر التونسي ووزير التعليم السابق محمد الشرفي في كتابه (الالتباس التاريخي في إشكالية الإسلام والحرية، ٢٠٠٢) فعلي عبد الرازق في كتابه، لا يدعو إلى فصل الدين عن الدولة فقط، بل ينكر صلة الدين بالسياسة أصلاً. وربما كان هذا المنحى الذي ذهب إليه قد أضعف حجّته أمام خصومه ومنتقديه. والمنطق الشارح السليم هو الاعتراف بعلاقة الإسلام بالسياسة وبأن الإسلام كان دولة قبل أن يكون ديناً مكتملاً، والدليل على ذلك قيام دولة الرسول بالمدينة قبل اكتمال الدين، وفي الأيام الأولى للهجرة. ولكن هذه الدولة وما تبعها من دولة الراشدين (أبو بكر وعمر) لا تصلح لنا الآن لتغير الضرورة التاريخية. وما يصلح لنا هو دولة قريبة من دولة معاوية العلمانية، ولكن بطابع حديث .[1]

نشر الأستاذ راشد الغنوشي مقالاً تحت عنوان الإسلام والعلمانية في موقع الجزيرة نت ١٤ نوفمبر/تشرين الثاني ٢٠٠٨ ، ثم نقله عدد من المجلات، ونظراً إلى أهمية الموضوع وإلى قيمة الكاتب نقتبس منه بعض الفقرات:

١ـ شاكر النابلسي، هل العلمانية الإسلامية هي الحل؟، شفاف الشرق الأوسط (٢٩، مارس ٢٠٠٦
www.metransparent.com/.../shaker_nabulsi/shaker_nabulsi_is_islamic...

أولاً: يمكن اعتبار التمييز بين منظور علماني جزئي وآخر شمولي كالذي كشف عنه الدكتور عبد الوهاب المسيري تمييزاً إجرائياً نافعاً بهذا الصدد، لأنه يتيح لنا تجنب إطلاق حكم عام على مفهوم يبدو لأول وهلة واحداً، ولكن عند فحصه يبرز تعدد سياقاته، حتى إن الدكتور المسيري ذهب إلى قبول العلمانية الجزئية المؤمنة.

ثانياً: العلمانية بصفتها بحثاً حراً عن الحقيقة لا قيود فيه على العقل ولا على التجربة والاستقصاء غير ما يفرضه العقل على نفسه من قيود منهجية، ومن احترام لإنسانية الإنسان. العلمانية هذه بصفتها حرية مطلقة للعقل في البحث والنظر والتجربة لا يعترضها من مصادر الإسلام معترض.

القرآن كله دعوة للنظر في كل شيء في الكون والحياة والإنسان، باعتبار ذلك تجلياً لعظمة الخلاق والسبيل إلى معرفته وعبادته، وزيادة العلم بالصنعة يزيد علماً بالصانع كما ذكر الحكيم ابن رشد.

ولذلك، كما ارتبط في القرآن الإيمان بالتعقل والنظر والمصير إلى جنات النعيم في الآخرة. ارتبط تعطيل أدوات المعرفة من حواس وعقل بالكفر واستحقاق العقاب في الدنيا والآخرة. وقد نقل القرآن اعتراف أهل جهنم في حسرة شديدة "وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير".

ثالثاً: بهذا المعنى يمكن أن تجد العلمانية الجزئية لنفسها مكاناً في تصور إسلامي اعترف بنوع من التمايز بين المجال السياسي بما هو شأن دنيوي يدور على جلب المصالح ودرء المفاسد، مما تأهل فيه العقل للإدراك، وبين المجال الديني وبالخصوص التعبدي مما لا سبيل إليه في كلياته وجزئياته غير سبيل الوحي من عقائد وشعائر وأخلاقيات ومقاصد.

وشأن هذا ومرجعه ما ثبت بنص يقيني الثبوت وروداً ودلالة، ولذلك ميز الفقهاء والأصوليون بين مجال العبادات، والأصل فيه التقيد بالنصوص الواردة من دون تعليل ولا تعطيل وبين مجال المعاملات، والأصل فيه البحث عن العلل والمقاصد والمآلات، إذ الحكم يدور مع العلة.

ومن هذا القبيل الحديث الصحيح "أنتم أعلم بأمور دنياكم"، وكان ذلك يتعلق بمسالة فنية زراعية. فلم يرسل الأنبياء عليهم السلام ليعلموا الناس فنون الزراعة والمواصلات والحروب وتنظيم المحاكم وفنون إدارات الدول. حتى وإن حدث أن مارسوها فليس ذلك من جوهر رسالتهم.

ولذلك ميز الأصوليون في عمل الرسول عليه السلام بين مهمته الرسالية التبليغية، وبين ما يخرج عن ذلك من نشاطه السلطاني قاضياً ومحارباً ومفتياً وزوجاً.

الملزم للمسلمين يقتصر على الجانب الأول أما الجانب الثاني فيندرج ضمن الاجتهاد أو لنقل ضمن السياسة. وكان الأصحاب حين يلتبس عليهم الأمر يسألون: أهذا الأمر وحي أم رأي؟ أي سياسة.

فإذا كان الأول قالوا سمعنا وأطعنا وإذا كان من الصنف الثاني أعملوا رأيهم حتى لو خالف رأي النبي عليه السلام. فماذا يعني هذا التمييز بين المجالين؟ وما هي أهميته؟

أولاً: نستطيع القول ليس كل ما ورد في سيرة النبي عليه السلام أعمالاً وأقوالاً وإقرارات هي سنة تشريعية أي ملزمة للمسلمين، الملزم منها ما جاء بوصفه التبليغي عليه السلام. والعلماء هم المؤهلون لهذا التمييز.

ثانياً: هذه القاعدة في التمييز سمحت عبر تاريخ الإسلام بتبلور مؤسستين، واحدة سياسية هي الدولة وأخرى دينية يقوم عليها العلماء تهتم بأمر تفسير النصوص والإفتاء والتعليم والوقف وما إلى ذلك.

ثالثاً: وهذا أتاح حياد الدولة بمعنى دولة لا تسيطر ولا تتدخل في الشأن الديني تفسيراً عقدياً تفرضه على الناس، وكانت تلك خلفية انتفاضة الإمام أحمد بن حنبل ضد ما أراده المأمون من فرض تصور عقدي على المسلمين، أو مذهب ديني وحيد تتبناه وتحارب غيره.

وهذا ما جنب الدولة الإسلامية عبر تاريخها ـ غالباً ـ التورط فيما تورطت فيه دول أوروبا الوسيطة من تبنّيها لمذهب ديني تفرضه على رعاياها فرضاً وتشن الحرب على ما يخالفه، فضلاً عن استحالة قبولها وجود ديانات أخرى تحت سلطانها، فتعمد إلى إبادتها، كما حصل في الأندلس

وعلى امتداد أوروبا ضد المذاهب والديانات المخالفة وهو ما جعل العلمانية حلاً لا مناص منه، وإن كان جزئياً وخطيراً كما سنرى.

رابعاً: لم يسهل هذا التمييز فقط وجود مذاهب إسلامية متعددة داخل الدولة وما يستتبع ذلك من وجود أنظمة ومحاكم قضائية متعددة، بل سمح أيضاً بتعايش خصيب بين الإسلام بمذاهبه المختلفة وبين الديانات الأخرى على تنوعها حتى الوثني منها، على بغض الإسلام للوثنية.

تعامل الدولة هنا رعاياها لا باعتبارهم أفراداً تتولى هي صهرهم في بوتقة واحدة عبر قانونها الموحد وبقية أجهزتها، بل باعتبارهم تجمعات ثقافية دينية إثنية بما يسمح لهم بتنظيم حياتهم الداخلية فتكون لهم محاكمهم ومدارسهم وشبكات إعلامهم.

وهذا ما أدى إلى خلق ما عرف بنظام الملل في الخلافة العثمانية، في حين أنه في ظل المفهوم الغربي للدولة ـ حتى في ظل العلمانية الديمقراطية التي يعتبر القانون فيها تعبيراً عن إرادة الدولة وهذه واحدة ـ لا يزال وضع عشرات الملايين من المسلمين يثير حساسيات وإشكالات ضخمة ومثاراً لبروز تيارات العنصرية والتطرف التي بلغ ضيقها بهم حد المطالبة بترحيلهم الجماعي.

أما تيارات الليبرالية المتسامحة مع المسلمين فهي المراهنة على الدمج والذوبان عبر أدوات الدولة الضخمة.

فأنى يمكن في ظل هذا التصور الضيق للدولة الشمولية وجود قضاء إسلامي -في إطار القضاء العام للدولة- ينظّم الحياة الجمعية الخاصة بهؤلاء العشرات من الملايين من المسلمين في الغرب المتزايدة أعدادهم والمرشحين لأن يمثلوا مكوناً أساسياً في بنية المجتمعات الغربية؟ وهذا ما يستوجب إفادة الدولة الغربية التقليدية من التجربة الإسلامية في فك الارتباط بين الدولة والتشريع.

الدولة سلطة تنفيذية للقانون. أما القانون فيعكس ما في المجتمع من تماثل (القانون العام مثل القانون الدستوري) ومن اختلاف (قانون الأسرة والقانون المالي).

وهذا هو ما دعا إليه كبير القساوسة الإنجليكان من إفادة القانون البريطاني من الشريعة وتمكين المسلمين من تنظيم شؤونهم المجتمعية وفق الشريعة مثل حقهم في الحصول على بيوت من دون لجوء إلى القروض الربوية، بل اعتماداً على أشكال أخرى تقرها الشريعة، فثارت عليه حنيا.

علمانية فرنسا العريقة ضاقت حتى بحق المسلمة في اختيار لباسها، فكيف بتصور محاكم تتولى تنظيم معاملات المسلمين في شؤونهم الخاصة زواجاً وطلاقاً وميراثاً ووصيةً ونفقةً..إلخ؟

خامساً: ويسمح هذا التمييز بين ما هو ديني وما هو سياسي إمكان المعارضة للدولة في تاريخ الإسلام باعتبار الدولة كياناً بشرياً يرد على سلوكه الصواب والخطأ.

غير أن التقصير كان فادحاً في تنظيم هذا المجال الشوري تنظيماً مدنياً يفسح مجالاً للاعتراض على الحاكم وتغييره من دون الخروج المسلح.

هذا التنظيم المدني للشورى هو ما أنجزه العقل الغربي عبر آليات الديمقراطية، ويمكن بل يجب الإفادة من قدراته التغييرية الهائلة التي نقلت أسوداً من العبودية إلى قمة الهرم من دون إهراق قطرة دم واحدة.

إذا كان التأخر في تنظيم الشورى منعها من التحول إلى نظام سياسي مدني بعد عهد الراشدين، وتركها مجرد موعظة، فهل سيستمر الجدل العقيم أطول حول الديمقراطية؟ أو ربطها بالعلمانية تعسفاً، وكله خدمة للدكتاتورية.[1]

يرى محمد أركون أن ثمة مظاهر علمانية في الإسلام التاريخي ويجعل بدايتها في قضية الخلافة والصراعات التي دارت حولها، وعليها عمليات التسويغ والتبرير التي نجمت عن هذه الصراعات ورافقتها من اجتماع السقيفة (منا أمير ومنكم أمير) إلى معركة صفين وما تلاها حتى تحولت الخلافة إلى سلطنة. فالعلمانية تتعمق من جراء الانتقال من النبي إلى الخليفة أو الإمام فالسلطان، مع البويهيين. وهنا ينوه أركون بعمل علي عبد الرازق في الإسلام وأصول الحكم.

١ ـ الجمعة، ١٤ نوفمبر/تشرين الثاني ٢٠٠٨ www.ghannoushi.net .

ويتفق أركون مع النابلسي والغنوشي في وجود خاصية العلمانية في التطبيق التاريخي للإسلام. ففي رأيه شهدت القرون الأربعة للهجرة حركة ثقافية مهمة استطاعت الخروج على قيود فرضتها السلطة الدينية، بحيث عالج المعتزلة مسائل جوهرية وأساسية، وافتتحوا حقلاً جديداً من المعرفة أنتج موقفاً عقلانياً نقدياً. فهم طرحوا مسألة خلق القرآن واتخذوا مواقف يمكن نسبتها إلى الحداثة، ومن الناحية العملية أصبح الفكر المعتزلي المذهب الرسمي للدولة في عهد الخليفة المأمون. ويؤكد أركون أن الإسلام نفسه ليس مغلقاً في وجه العلمانية، فالمجتمع الإسلامي عرف العلمانية قبل المعتزلة حين استولى معاوية على السلطة السياسية، فتشكلت عن ذلك أيديولوجيا التدبير التي تعطي للحاكم الحق في كل شيء باسم الدين، هذا الأمر وغيره من الخلافات حول السلطة ليست إلا عملاً واقعياً لا علاقة له بأية شرعية غير شرعية القوة.

ولذلك تكون مشكلة الإسلام والديمقراطية ومدى مواكبته للحداثة والعلمانية، واقعة تحت تأثير الإسقاطات الاستشراقية من جهة والأيديولوجيا السياسية السائدة في العالم العربي والإسلامي من جهة ثانية. ولذلك قبل طرح المقاربة بين الإسلام ومقتضيات الحداثة في العصر الحاضر، يجب البحث عن الأسباب المؤدية إلى تأخر المسلمين وتقدم الغرب، والتي تندرج في التخلف الاقتصادي والسياسي والاجتماعي" فالدين بجوهره لا يتضمن عوائق تمنع التقدم. والتفاوت التاريخي بين أوروبا والمجتمعات العربية والإسلامية لا يعود إلى تخلف الإسلام بجوهره أو تقدم المسيحية بجوهرها، وعليه ينبغي الابتعاد عن التفسيرات الجوهرانية أو العنصرية التي تلصق بشعب ما خصائص أزلية، فالعامل الديني يلعب عميقاً الدور نفسه في هذه الجهة أو تلك.

ويرى أركون أن السلطة في الإسلام كانت دوماً سلطة زمنية، وأن هناك تجارب معمقة يمكن وصفها بالعلمانية "سلطة زمنية موجهة من السيادة الدينية "، جعل منها الوعي الأيديولوجي-الأسطوري، أي الذي ضمر فيه العنصر العقلاني، ولا سيما في عهد المماليك والعثمانيين، سلطة دينية، وأنتج تصوراً لا تاريخياً عن تاريخه الخاص. والانشقاق الإسلامي الأول يعمق الطابع الزمني للسلطة ويسفر عن أرثوذكسيات مغلقة ومتنافية السنة والشيعة والخوارج، فأغلق الإسلام الرسمي

نفسه في تحديدات دوغمائية قاسية لا تناقش وأسبغ عليها صفة الحقائق الثيولوجية الخالصة، في حين كان الأمر يتعلق كلياً بصراعات وخلافات سوسيولوجية / ثقافية .

الوعي الإسلامي إذاً كان يُحل الوهميَّ محل الواقعي حتى حين اغتصب السلطة أمراء مماليك بالقوة العارية" ولم يكن لسلطتهم أي علاقة بالإطار الإسلامي للسلطة أو بنظرية التبرير والتسويغ.[١]

ويشاطر جورج طرابيشي الغنوشي وأركون والنابلسي في رأيهم ويقول: إن بذوراً للعلمانية موجودة في الإسلام. فكلمة دولة لم ترد مطلقاً في النص القرآني، والإسلام عرف مساراً علمانياً مبكراً حين دمج بين الدين والسياسة، وحين أعطى مسلمو الصدر الأول، في الممارسة العملية، الأولوية للدنيوي على الأخروي. وإذا كان ينظر إلى أصل العلمانية في المسيحية من قول المسيح ما لقيصر لقيصر، وما لله لله، فإن في قول الرسول محمد: أنتم أعلم بأمور دنياكم... إذا كان شيئاً من أمر دنياكم فشأنكم، وإن كان شيئاً في أمر دينكم، فلي، بذوراً مشابهة للعلمانية في المسيحية. يؤكد التدقيق في التاريخ الإسلامي أن مؤسسة الخلافة كانت سياسية قبل أن تكون مؤسسة إمامة، وان الصراع الذي جرى تحت رايتها كان صراعاً على المدنس قبل أن يكون صراعاً على المقدس. وحين كان الجدال يحتدم بين المقدس والمدنس كانت الغلبة دائماً للمدنس. ولقد فرض التمييز نفسه بين الخلافة من حيث هي دين والمُلك من حيث هو تغلب وقهر، ابتداء من العهد الراشدي لمصلحة السلطة، وامتد في التاريخ الإسلامي اللاحق.[٢]

ينقل خالد غزال عن طرابيشي قوله: إن الفقر النظري الذي يعانيه مفهوم العلمانية في الثقافة العربية، هو الذي دفع الجماهير العربية إلى الاضطرار الحثيث لتبني الأصولية الإسلامية

١ـ جاد الكريم الجباعي "رهان العلمانية في فكر أركون "

, hem.bredband.net/b١٥٣٩٤٨/articel٩.htm

معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية.. تأليف: محمد أركون تاريخ النشر: ٢٠٠١/١١/٠١. ترجمة، تحقيق: هاشم صالح، لندن.

٢ـ حسان جمالي ـ شخصية المفكر جورج طرابيشي، جزيرة نت،١-٣-٢٠٠٩

التي تنظر إلى العلمانية على أنها هرطقة وتصم حاملها بالكفر والإلحاد. يشدد الطرابيشي على المسألة الأساسية في تعريف العلمانية: الفصل بين الدين والدولة، بحيث تمتنع الدولة عن التدخل في مسائل الدين في مقابل عدم ممارسة الطوائف الدينية تأثيراً مباشراً على الشؤون العامة. كما تقتضي العلمانية فصلاً أكثر جذرية بين الدولة والمجتمع المدني، وهذا يستلزم بدوره شكل دولة حديثة مكلفة المصلحة العامة، وفي الوقت نفسه تشكل مجتمعاً يستطيع الأفراد في إطاره أن ينشدوا بملء الحرية مصالحهم الخاصة.[1]

ويبني الدكتور عمار علي حسن مقاربة بين الإسلام والعلمانية المحايدة مقاربة لا تختلف كثيراً عما ذهب إليه كل من النابلسي وأركون والغنوشي والطرابيشي. يقول د. عمار: إذا نظرنا نظرة عميقة إلى العلمانية والإسلام فسنجد أن الأبواب مفتوحة لإيجاد مقاربة بين الإسلام والعلمانية في طورها الجزئي، الذي يقوم على معادلة مفادها أن فصل الدين عن السلطة ضرورة، لكن فصله عن المجتمع جريمة وليس في طورها الكلي الذي يحاول إقصاء الدين عن الحياة تماماً. فعند هذا الحد يمكن للطرفين أن يتقابلا، وللطريقين أن تلتقيا، على عدة أسس:

وأول هذه الأسس أن الإسلام يزاوج بين المادة والروح في توازن وتعادلية جلية، والمادة مناط العلمانية، ومحور وضعيتها المنطقية التي لا تؤمن إلا بما هو محسوس وملموس، حتى لو كانت الأخيرة قاصرة عن تحقيق الامتلاء الروحي والإيمان بالغيب الذي يكمن في الإسلام والأديان عامة. لكن الفارق أن الإسلام لا يقف عند حد هذه المادية بل يتجاوزها إلى الحدسي والروحي، ويتحدث عن المعرفة اللَّدُنية التي لا تأتي من الحواس الخمس بل يلقيها الله سبحانه وتعالى في قلوب عباده، وهو الذي علم الإنسان ما لم يعلم، ويتحدث الإسلام أيضاً عن تزكية زينة الروح إلى جانب حضه على زينة الجسد.

وثانيها أن الإسلام يقر دنيوية العلمانية، لأنه لا يعارض الدنيا لحساب الآخرة، إذ يقول القرآن الكريم "وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة، ولا تنس نصيبك من الدنيا". ويطلب الرسول صلى

١ــ خالد غزال، جريدة النهار ٢٨/١٠/٢٠٠٦

الله عليه وسلم من المسلمين أن يجدُّوا ويعملوا إلى آخر لحظة في حياتهم "إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة فإن استطاع أن يغرسها فليغرسها"، ويقول: فضل العامل على العابد كفضلي على سائر الناس. والدنيا في الإسلام هي الطريق إلى الآخرة، ولذلك فهو يحترمها، ويقدم ما يؤدي إلى العيش فيها بقوة وسلام، يحقق للإنسان إنسانيته التي خلقه الله عليها، بوصفه خليفته في الأرض، وكونه كائناً مختلفاً عن الملائكة والجان والشياطين.

أما الأساس الثالث فهو أن الإسلام لم يضف على الكهنوت القداسة ولا يضفي أي قداسة على بشر مهما علت مكانتهم، ويجعل العلاقة بين الإنسان وربه مباشرة، لا وسطاء فيها ولا أوصياء عليها. وإذا كانت العلمانية قد قامت على محاربة هذه الوساطة، حين أساء رجال الكنيسة في أوروبا استخدامها لحساب السلطة الزمنية، فإن الإسلام من قبلها قد حاربها، وانتصر في نصه لهذا، وإن كانت الممارسة قد شابتها نقائص وعيوب من استغلال الإسلام لحساب الحكم، أو تحول بعض الفقهاء إلى سلطة فوق عقول الناس وأحوالهم ومصالحهم، أو ظهور طبقة رجال دين تسعى إلى احتكار إنتاج الرأي الديني.

والأساس الرابع أن التفكير فريضة في الإسلام، إذ إن أول كلمة في كتابه المؤسس القرآن الكريم هي اقرأ، وهناك عشرات الآيات في القرآن الكريم تدعو إلى التفكر والتدبر في خلق الله كافة ونفس الإنسان وأغوارها خصوصاً. ولا يتعارض الإسلام في هذه الناحية مع مطالبة العلمانية بإعمال العقل، وطلب العلم، لكنه يرفض المغالاة في الاعتماد عليه بحيث لا يكون هناك سلطان إلا سلطانه، أو يصير إلهاً يُعبد من دون الله، أو يتوهم أن بوسعه أن يستغني عن رسالة السماء، بدعوى أنه قادر وحده أن يميز الحسن من القبيح، والخبيث من الطيب. ففي حقيقة الأمر يبقى هذا التمييز مسألة نسبية، تخضع لاعتبارات معقدة تخص كل فرد على حدة، ومن ثم فيما يراه عمرو صواباً قد يراه زيد خطأً. أما رسالة السماء فإنها تضع إطاراً جامعاً مانعاً وقاطعاً للحكم على الأشياء والأفعال، وهو حكم يسري على الجميع، ويقوم على قاعدة أن الحلال بيِّن والحرام بيِّن وبينهما أمور مشتبهات.

أما الأساس الخامس فهو أن الحكمة، القائمة على العقل والعلم والفهم وإدراك روح الإسلام ومقاصده وقيمه، جزء أصيل من أفكاره وتشريعاته، إذ يقول الرسول صلى الله عليه وسلم "الحكمة ضالة المؤمن فأنّى وجدها فهو أوْلى به". وبعض ما تطرحه العلمانية الجزئية يقع تحت طائلة الحكمة، لأن فيه ما يساعد العقل على التفكير، وما يقي الدين من أن يتحول إلى أيديولوجية سياسية، أو إلى سلطة حاكمة مصابة بكل عيوب وثقوب السلطة في كل زمان ومكان.

عند هذا الحد - والقول للدكتور عمار- نجد أن الإسلام يستوعب العلمانية الجزئية، أو الأطوار الدنيا من العلمانية، التي تنتمي إليها الأغلبية الكاسحة من العلمانيين العرب، بل لدى الإسلام ما يجعله غنياً عن كثير من أطروحاتها ومراميها، ويعارض فقط العلمانية الشاملة التي تسعى إلى إقصاء الدين خارج الحياة قاطبة، والعلمانية الإلحادية. لكن من المؤسف أن الكثيرين من الكُتاب والفقهاء الإسلاميين الجدد يخلطون الحابل بالنابل، ويتعاملون مع العلمانية على اختلاف درجاتها وألوانها باعتبارها شيئاً واحداً إلحادياً وكريهاً.[1]

ولكن هناك ثلاثة عراقيل رئيسية في طريق تحقيق العلمانية المسلمة في البلدان الإسلامية:

الأولى هي محاولة عزل دين تشكل السياسة جزءاً أساسياً من بنيته العضوية، عن السياسة. والثانية هي محاولة تطبيق التجربة العلمانية الغربية، بشكلٍ اتباعي، على البلدان العربية والإسلامية من دون إدراك الفرق بين دور المسيحية في الغرب ودور الإسلام في الحضارة العربية الإسلامية. ومن الواضح أنّ تجربة العلمانية في نصف القرن العشرين الأول عند العرب قد تحطمت على هاتين الصخرتين، والوقائع تدل على أنّ الليبرالية العربية الجديدة المعاصرة لا تحاول في أثناء طرحها للعلمانية أن تقدم شيئاً جديداً على هذين الصعيدين. وثالثاً الربط القسري بين الديمقراطية والعلمانية. من الممكن أن تشكل عملية فصل الديمقراطية عن العلمانية، أي إدراك عدم الترابط العضويّ المفهومي بينهما، حلاً لهذا المأزق الذي يواجهه العلمانيون العرب. إذ من

١ــ الإسلام والعلمانية... حدود الاختلاف والائتلاف "، الجمعة ١٩ فبراير ٢٠١٠م، ٠٥ ربيع الأول ١٤٣١ هـ، السنة السادسة، اليوم ٣٦٥، * عربية نت نقلا عن صحيفة الاتحاد الإماراتية.

تمكن بعد تشكيل المشهد الديمقراطيّ، وهو الشيء الذي لا يمكن الوصول إليه بدون تعاون التيارات الأربعة الرئيسية في الحياة العربية (الإسلامية والقومية والماركسية والليبرالية)، أن يطرح العلمانيون العرب برنامجهم، أسوةً بغيرهم. إلا أن التجربة الماضية تدل على أنّ العلمانيين العرب لا يمكن أن يلاقوا تجاوباً اجتماعياً إذا لم يستطيعوا تغيير محتوى العلمانية التي قدّموها سابقاً في البلدان العربية، وإعطاءها منحىً جديداً يراعي الخصوصية العربية الإسلامية.[١]

تعتبر حقوق الأقليات الدينية في تصور بعض الكتاب عقبة رئيسية في الفكر الإسلامي لبناء مجتمع عصري وتحقيق العلمنة في إطارها الإسلامي. يرى الدكتور راشد الغنوشي في كتابه (الحريات العامة في الدولة الإسلامية) الذي صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية في العام ١٩٩٣م، وهو أبرز مفكري الإسلام في هذا العصر، أن هذه العقبة والإشكالية وهمية ومفتعلة. لكن النصارى واليهود يتمتعون بكل الحقوق والواجبات ضمن الدول الإسلامية التي كانت موجودة في الشرق الأوسط قبل ظهور الدولة القومية. وساهم هؤلاء النصارى واليهود مساهمة فعالة في بناء صرح الحضارة الإسلامية في الشرق الأوسط وبلاد الأندلس. ويدعو الغنوشي أن تكون المواطنة في الدولة الإسلامية المعاصرة على أساس المساواة والولاء للوطن. ويقول الشيخ القرضاوي إن مصطلح أهل الذمة هو مصطلح صاغه فقهاء الإسلام في العصور الوسطى حين كان الدين هو الهويةَ الأساسية للمواطن آنذاك. ولا ضير من تغير المصطلح لتحقيق المواطنة الكاملة لأبناء الأقليات الدينية في الدول القومية. يلخص الأستاذ عبد الوهاب الأفندي موقف التيار الإسلامي من مسألة المواطنة وحقوق الأقليات الدينية في كتابه (الإسلاميون ومفهوم المواطنة) ونقتبس أدناه جزءاً منه.

في الانتخابات البرلمانية التي أجريت في ماليزيا في عام ١٩٨٥، كانت هناك منافسة حادة على كسب أصوات الناخبين الماليزيين بين الحزب الإسلامي الماليزي (باس) والجبهة القومية الملاوية المتحدة (أمنو)، وهو الحزب القومي الذي ظل يقود ماليزيا منذ الاستقلال.وفي مناورة بما أنها كانت غاية في الذكاء قرر زعماء (باس) أن يحاولوا اجتذاب أصوات الأقليات غير

١ــ محمد سيد رصاص، الديمقراطية والعلمانية - في التجربتين الأوروبية والإسلامية.

المالاوية، وهي الأقلية الصينية (٣٠ ٪) والهندية (١٠ ٪) بإعلان معارضتهم للسياسة الرسمية التي تعطي الأفضلية في وظائف الدولة والدعم الاقتصادي للمالاويين المسلمين أو أبناء البلد بحسب التعبير الرسمي، على حساب الأقليات العرقية الأخرى (ومعظم أفرادها من غير المسلمين)وقد استند قادة باس في هذا الموقف إلى أن الإسلام يرفض التمييز على أساس عرقي. وبحسب هؤلاء القادة لقيت هذه الخطوة ترحيبًا في بداية الأمر من الأقليات، ولكن هذا الترحيب تبخر حين انتقل الحوار إلى قضية الشريعة الإسلامية التي يدعو باس إلى تطبيقها في البلاد.

شهد عام ١٩٨٥ أيضاً تأسيس الجبهة القومية الإسلامية في السودان، التي ما لبثت أن أخرجت وثيقة تحت مسمى ميثاق السودان تدعو فيها إلى حل لقضية الجنوب على أساس المساواة في المواطنة بين جميع السودانيين من دون تمييز على أساس العرق أو الدين.

ودأبت حركة الإخوان المسلمين منذ أيام مؤسسها الشيخ حسن البنا على خطب ود الأقباط. بل محاولة ضم بعضهم إلى عضويتها أو وضعهم على لوائحها الانتخابية. واستمر هذا التقليد وتطور حتى بلغ في حزب الوسط الذي سعى إلى تأسيسه بعض قادة الإخوان في منتصف التسعينيات أن كان هناك مواطنون غير مسلمين من بين المؤسسين هذا الوضع بدأ يشهد تطوراً ملحوظاً بدأت بعض ملامحه تتشكل منذ الستينيات، وإن لم ينضج إلا مع مطلع الثمانينيات. وتمثل في ظهور تيارات وحركات فكرية تدعو إلى استيعاب الآخر من منطلق أطروحات تستلهم التراث الإسلامي على أساس فهم جديد للنصوص والتاريخ والواقع.

وكان من أبرز هذه المحاولات كتابات الدكتور محمد فتحي عثمان(مصر) الذي نشر في مطلع الستينيات كتابه (الفكر الإسلامي والتجديد) الذي دعا فيه إلى تبني خطاب إسلامي يستند إلى حقوق الإنسان.

وقد استجاب لهذه الدعوة عدد من الكتاب والمفكرين كان من أبرزهم الكاتب المصري أيضاً فهمي هويدي في كتابه (مواطنون لا ذميون) الذي دعا فيه إلى التخلي عن المنهج القديم في التعامل مع الأقليات غير المسلمة والتعامل معها على أساس المساواة.

وقد جاءت بعد ذلك إضافات مهمة، أبرزها مساهمة الدكتور سليم العوا، الذي برر لهذا التحول بالانتقال من شرعية الفتح إلى شرعية التحرير، وبحسب العوا انطلق وضع غير المسلمين في الدولة الإسلامية التقليدية من أنهم كانوا خاضعين للفتح الإسلامي إلى أن أصبحوا شركاء كاملي العضوية في الدولة الحديثة من منطلق مشاركتهم المتساوية في النضال من أجل التحرير. وكانت هناك أيضًا مساهمة المستشار طارق البشري الذي نبه إلى أن قيام الدولة على الأساس الجغرافي يتطلب التحول من اعتبار الدين أساس المواطنة كما كان الأمر في الدولة الإسلامية التقليدية، إلى اعتبار الانتماء الجغرافي هو المعيار.[١]

ويمكن أن نضيف هنا في أثناء كتابة الدستور العراقي الذي صادق عليه البرلمان العراقي في ٢٠٠٥، أيدت الأحزاب الإسلامية (بشقيها السني والشيعي) بنداً يحظر التمييز على أساس عرقي أو ديني في تعريف المواطنة في العراق.

يعتقد أصغر علي، وهو باحث باكستاني كبير في الشؤون الإسلامية" أن الإسلام ودولة المدينة التي أسسها الرسول (ص) في المدينة دولة علمانية سبقت الدول القومية العلمانية التي ظهرت في أوروبا بعدة قرون في مسألة إقرار المواطنة على أسس المساواة. فقد صاغ الرسول (صلى الله عليه وسلم) ما عرف فيما بعد بميثاق المدينة، الذي كان بمنزلة دستور للدولة المدنية. وقد أدخل في هذه الوثيقة اليهود ضمن الأمة التي تشكلت هناك في المدينة. إذاً هذا مثال صارخ على أن الإسلام يقر بحقوق متساوية لغير المسلم ضمن الدولة الإسلامية، كما أقر ميثاق المدينة حق العبادة والتعبير لكل مواطني المدينة حسب دين كل منهم وعقيدته، وقد استندت جمعية علماء الإسلام في الهند على هذه الفتوى في جواز بقاء المسلمين في الهند وهي دولة علمانية ولم يؤيدوا تأسيس باكستان.[٢]

١- الإسلاميون ومفهوم المواطنة، شفيق شقير، الإسلاميون في الواقع السياسي العربي، جزيرة نت، الدراسات والبحوث، ٢٠٠٦)

٢- Asghar Ali Engineer, Islam and Secularism , (Secular Perspective), June ١-١٥, ١٩٩٩

يقول الباحث محمد رومان إن الإسلام لم يحدد نمطاً معيناً للحكم السياسي وكيفية اختيار الحاكم، وإنما حدد مجموعة من القيم والمعايير التي تتسم بطابع أخلاقي عام تتوافق مع القانون الإنساني، ووضع تشريعات عدة تضبط الممارسة الاجتماعية العامة. لذلك يبني مقاربته بين الإسلام والعلمانية على هذا الأساس أمّا نموذج الخلافة الراشدة فهو في الأصل نموذج تاريخي ساد لدى المسلمين بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم) ويمكن أن نستخلص منه قيماً عالية تنظم الممارسة السياسية ولكن بآليات غير محددة. فقد اختلفت باختلاف الأزمنة والأمكنة .

ويعتقد رومان أن مصطلح "المصالح" ومشتقاتها هو المحور في الخطاب الإسلامي السياسي ويستشهد الكاتب على رأيه هذا بتعريف رواد الفكر الإسلامي في العصور الإسلامية من أمثال ابن منظور والعز بن عبد السلام. ففي تعريف الأول للسياسة عرفها بأنها القيام على الأمر بما يصلحه. ويقول العز بن عبد السلام في كتابه (قواعد الأحكام في مصالح الأنام) أن مدار الشريعة ـ بما في ذلك السياسة ـ دفع المفاسد وأسبابها وجلب المصالح وأسبابها، بل يذهب العز بن عبد السلام إلى القول: أما مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات. ويذهب رومان إلى ما ذهب إليه القرضاوي والغنوشي وغليون والمفكر العربي المغربي عبد الإله بلقزيز،، بأن نظام الحكم في الإسلام هو نظام مدني وليس هناك ثيوقراطية.

فالخلافة في الخطاب الإسلامي هي العدل والمساواة أمام الشرع ومكافحة الفساد السياسي وحرمة المال العام والاقتراب من التجربة النبوية في الممارسة السياسية، وهي التجربة التي لم تحدد نظاماً معيناً للحكم، ويمكن أن تفهم على أنها حكم ديمقراطي مدني سياسي كما يقول عبد الإله بلقزيز في كتابه (دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي..) أو بخلاف ذلك كما هو الحال لدى تيارات واتجاهات إسلامية عدة .

وفي البحث عن مساحة مشتركة بين العلمانية والإسلام يرى رومان ضرورة إعادة تعريف كل من العلمانية والمجال السياسي الإسلامي وتحديد مدلولاتهما" فالعلمانية ليست كلها ذات طابع واحد، فهناك العلمانية اللائكية - اللادينية– كما هو الحال في نموذج الأتاتوركية- وهناك

لعلمانية المحايدة الجزئية. وفي تصوره أن الإمام محمد عبده، رائد الفكر الإسلامي المعاصر، قد حسم الأمر في طبيعة نظام الحكم في الإسلام حين قال ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير، ولكن دعا الإمام عبده إلى تطبيق نظام حكم مدني يجمع بين القيم الإسلامية المستوحاة من منابعها الأصلية والقيم الغربية المتطورة في مجال الإدارة العامة لشؤون الأمة. واستنتج رومان من قراءته لفكر عبده أنه ليس هناك صفة كهنوتية للنظام الإسلامي وأن السلطة السياسية في الإسلام هي سلطة مدنية ذات وظائف دينية، فالسلطة في الإسلام ــ والكلام هنا لرومان ــ تقوم على أسس مدنية وسياسية عقلانية مبنية على تقدير المصالح واجتهاد العقل البشري في مساحة واسعة منطقة العفو التشريعي، إذاً فالقضايا التي يوجد فيها نص قطعي الدلالة قطعي الثبوت محدودة جداً.

إذاً هناك مجال واسع مشترك كبير بين البعد السياسي للعلمانية المحايدة وبين الإسلام، فالنسقان متفقان على مدنية السلطة وعقلانيتها وعلى الحرية في الاجتهاد في منطقة واسعة وكبيرة من مجالات الحياة. أمّا إشكالية الحريات والتعددية والمواطنة والفنون والعقوبات والحدود بين العلمانية والإسلام فيمكن حلها على أساس عقد يكتب بين التيار الإسلامي (قبل مجيئه للسلطة وبين الأطراف المتحفظة على تطبيق الشريعة. علماً أن أهم بند من بنود هذا العهد هو الاختيار الحر وعدم الإكراه والانفتاح وتقبل الآخرين. أسوة بميثاق المدينة الذي كتبه الرسول (صلى الله عليه وسلم) مع اليهود والمشركين من العرب. وينص العهد المذكور والموقع مع الأطراف العلمانية على نصرة المظلوم وإقامة العدل وتحقيق مقاصد تتقاطع فيها الشريعة مع القانون الإنساني العام، أو ما يسميه فهمي هويدي إقامة حلف الفضول.

ويضيف الأستاذ: هذا الخطاب الإسلامي سيكفل في المرحلة الحالية والقادمة المنظورة عدم تحول الإسلام السياسي إلى فوبيا وحكم شمولي يقيد الناس، بل يبقي التيار الإسلامي في دائرة التحدي والمدافعة ومحاولة إقناع الناس بالإسلام بالكلمة الطيبة والموعظة الحسنة، ويكفل التقليل

من ظاهرة النفاق والإسلام بالإكراه. فمشاركة حركة إسلامية أو وصولها إلى الحكم لا يعني قطع أيدي الناس وجلدهم ومحاربة الفنون وإلزام المرأة بلباس معين...الخ ".[١]

كي تتضح الملاحظات السابقة أكثر يمكن إسقاطها على نماذج سياسية حالية في الممارسة الإسلامية، فالنموذج الإيراني (التطبيق الإلزامي الشمولي) يدخل اليوم في مأزق كبير، وكثير من التقارير والمعلومات تفيد بتوجه متزايد لدى جيل الشباب نحو محاكاة الحضارة والثقافة الأميركية والابتعاد عن التدين، حتى الحجاب أصبح كثير من الفتيات يحاولن الإفلات منه من خلال طرق التفافية عديدة. في المقابل هناك الحالة التركية، فعلى الرغم من الحصار الذي يمارسه العسكر وضغوط العلمانية اللادينية هناك، يشق التيار الإسلامي طريقه في المجتمع باقتدار، ويحظى بتأييد الشباب، ولم يؤد وصول حزب العدالة والتنمية إلى السلطة إلى إدخال المجتمع قسرياً إلى مظلة الشرعية الإسلامية.

وهنا تتمثل الوظيفة الرئيسة للدين، في رأي رومان، بتعزيز مبدأ المواطنة والمسؤولية المدنية والأخلاقية والحفاظ على الأخلاق العامة وحماية الأسرة من الضياع وصون المجتمع من الانهيار. لكن وفق رؤية إسلامية تنقل المركزية من السلطة السياسية وإكراهاتها إلى السلطة الاجتماعية.

وذلك بتفعيل دور المنظمات الأهلية ومؤسسات التربية والتعليم والمساجد والمراكز الإعلامية. والعمل الطوعي، وهي خطوة تنسجم مع نقل المسؤولية السياسية والاجتماعية والنهضوية من السلطة السياسية إلى الأمة والجماعة والأفراد.[٢]

يتفق الأستاذ برهان غليون مع الغنوشي والقرضاوي والدكتور محمد رومان في كون نظام الحكم السياسي في الإسلام نظاماً مدنياً وليس حكماً ثيوقراطياً (حكماً دينياً) وهذا ما يقربه من النظام العلماني بشكله الديني. يقول الأستاذ غليون: عمت التجربة الإسلامية ما عرف بالدولة

١ـ محمد رومان، الإسلام والعلمانية.. هل إلى لقاء من سبيل؟، المصدر الجزيرة، المعرفة - وجهات نظر: www.aljazeera.net/.../٠٢٢F٠٧CC-E٤٠٨-٤٣EB-٨٥٤B-٥٤٧٤٢٤٧٥F٨٢١.htm).

٢ـ محمد رومان، الإسلام والعلمانية.. هل إلى لقاء من سبيل؟، المصدر الجزيرة، المعرفة - وجهات نظر www.aljazeera.net/.../٠٢٢F٠٧CC-E٤٠٨-٤٣EB-٨٥٤B-٥٤٧٤٢٤٧٥F٨٢١.htm)

المدنية فهناك القانون المدني الخاضع للدولة والقوانين الخاصة بالشريعة التي هي من تخصص علماء الدين. إن قوانين الدولة هي التي لها آنية الطابع وتستجيب لمصالح الناس في تنظيم الدولة الإدارة والمجتمع خارج نطاق الشريعة وليس لها قدسية وتخضعان للعقل، وتطبق على الناس على رغم اختلاف العقائد والأديان[1].

يحاول الكاتب محمد جمال باروت إيجاد مقاربة بين الإسلام والعلمانية شبيهة بالمقاربة التي يدعو إليها المسيري والغنوشي ورومان وغليون، إلا أنه يستعمل مصطلح "العلمنة" و"الدنيوية" بدلاً من العلمانية الجزئية ويقول: إن العلمنة كانت جزءاً من النظام الإسلامي نظرياً وممارسة طيلة العصور الإسلامية. ويستعمل مصطلح العلمانية للإشارة إلى العلمانية الشاملة التي يرفضها كما يرفضها المسيري والغنوشي ويعتبرها ديناً جديداً ومن نتاج الحداثة الغربية. يقول باروت لم يعرف التاريخ الإسلامي العلمانية واللائكية الفرنسية ولكن عرف العلمنة التي كانت تعني الفرق بين المجال السياسي والمجال الديني. يضيف باروت لكن هذا التاريخ عرف نوعاً من العلمنة ولنقل العلمنة المؤمنة لا العلمانية، أي أنه عرف تاريخاً واجتماعاً وثقافةً وسياسةً وفقهاً ومصلحةً وممارسةً لنوعٍ من العلمنة. ولعل من الأفضل القول إنه عرف نوعاً مما يسمى بمفاهيم العالم البروتستانتي بالـ Secular وهو الزمانية أو الدنيوية واستطراداً العلمنة لا العلمانية... ويستند باروت في رأيه هذا إلى من سبقه من الباحثين وعلماء الإسلام، فيقول: حين كان الأستاذ أحمد أمين يشير إلى وجه العلمنة في الاجتماع الإسلامي في العصر الأموي أو حين يشير الأستاذ مصطفى السباعي إلى أن التشريع الإسلامي تشريع علماني بهذا التعبير حرفياً، فإنهما كانا يعنيان مفهومياً "الدنيوية" أو "العلمنة". وبهذه الرؤية الإسقاطية الإجرائية والمشروعة معرفياً للمفهوم قد يمكن القول إن مسألة استقلال المجال السياسي عن المجال الشرعي هي وجه خاص من وجوه الدنيوة أو الـ Secular قد عرفها اجتماعنا الإسلامي، ووقع فقهاً ومصلحةً وتاريخاً فيما يضمه مفهوم السياسة الشرعية، على أن نسعف ذلك بالقول إن هذه

١ــ برهان غليون ومحمد سعيد العوا، النظام السياسي في الاسلام، بيروت ٢٠٠٤ دار الفكر ص ٢١٩

الاستقلالية كانت بطبيعتها نسبية، وخضعت إلى منطق التجاذب وعلاقات القوة بين المجالين، وهي العلاقات التي جعلت مجال السياسة متغلباً على مجال الشريعة أو العكس .

إن التاريخ السياسي للعلمنة معقد ويشير إلى صور متنوعة داخل الغرب نفسه، لا بين الشرق والغرب على غرار الثنائية الاستشراقية. وفي تاريخنا الحديث صب تفكير حركة الإصلاح الإسلامي من جمال الدين الأفغاني مروراً بعبد الرحمن الكواكبي ومحمد عبده إلى شكيب أرسلان ووصولاً إلى مصطفى السباعي في سوريا موضوعياً بالعلاقة بين الدين والدولة في مفهوم الدنيوة أو العلمنة لا العقيدة العلمانية. ولم يجدوا العلمنة مفارقة للإسلام. ونلحظ لدى معظمهم إلحاحاً على أن الإصلاح الديني هو مدخل الإصلاح المدني .

وكان هؤلاء الاصطلاحيون من الرعيل الأول يستحضرون الإصلاح البروتستانتي. ولهذا كان معظمهم مبهوراً بأن يضطلع أحد في الإسلام بما اضطلع به لوثر في المسيحية، والعودة إلى أصل الإسلام الذي ينكر مفهوم السلطة الدينية الإكليركية، ولديهم مفهوم العلماء لا رجال الدين .

هذه العلمنة هي من نوع العلمنة المؤمنة، ففي الخلاصات ليست هناك علاقة ضرورية من نوعٍ منطقيٍ ضروريٍ أو لازبٍ بين العلمنة وبين ما يسمى بـ الإلحاد المؤسس على مقدمات عقلانوية ووضعية، بل تنتسب العلمنة هنا إلى العالَم أي الدنيا لا إلى العلم. وبالعكس تحمي العلمنة الدين من تغول الدولة عليه فيما تدمج المؤمنين في الاجتماع المواطني التعددي الذي تحكمه المصلحة المواطنية، وهي بالمناسبة أساس وثيقة المدينة التي وقعها الرسول (صلى الله عليه وسلم) مع أهل المدينة من اليهود والمشركين من العرب.

وكان الشيخ مصطفى السباعي هو الوحيد الذي أشار بكل جرأة إلى العلمنة المؤمنة التي رآها في الدستور السوري لعام ١٩٥٠ الذي كان علمانياً خالصاً في نظر بعضهم ما عدا قانون الأحوال الشخصية المتسق مع الأحوال الثقافية للجماعات. ولقد دافع عنه السباعي ووصفه بأنه من أكثر الدساتير إسلاميةً في العالم الإسلامي. وجاب البلدان والمنابر يدافع عن ذلك، وكان له الدور الحاسم في تمرير فقرة أن الإسلام دين رئيس الدولة وليس دين الدولة تجنباً للفتنة، فلقد كان

يرى الإسلام في الأمة. ولقد كتب رسالةً عظيمةً في عام ١٩٥٣ في الرد على دعاة فصل الدين عن الدولة، غير أن هذه الرسالة أتت دفاعاً عميقاً وواعياً عن العلمنة المؤمنة.[١]

مما سبق أعلاه تبين أن هناك قدراً كبيراً من الجهود من قبل علماء الإسلام ومفكريه المعاصرين في بلورة وممارسة نظام سياسي مدني يجمع بين الخبرة الإسلامية الغنية وما توصلت إليه الأنظمة الديمقراطية من نظم إدارية معاصرة في ظل العلمانية المحايدة. ويبدو أن التجربة العربية قطعت شوطاً كبيراً بهذا الاتجاه وأن معالم الأطروحة العلمانية العربية المؤمنة قطعت شوطاً لا بأس به على يد الغنوشي والمسيري وهويدي وغيرهم ممن ذكرت أسماؤهم أعلاه. إن ظهور الأحزاب الإسلامية المعتدلة في العديد من الدول العربية وبعض التطورات التي حدثت مؤخراً في ممارسات وفكر الجماعات والأحزاب الإسلامية في العالم العربي دليل على وجود درجة من النضوج عند الأحزاب الإسلامية والقدرة على تجاوز أيديولوجية من أجل تحقيق مصالح دنيوية وعلى أسس براغماتية. لقد أحدث الإخوان في مصر مؤخراً مثلاً الكثير من التغييرات على برنامجهم لصالح القضايا الاجتماعية والاقتصادية. وشكل حزب الوسط في مصر من قبل بعض أعضاء من التيار الإسلامي، الذي يحاول محاذاة حزب العدالة والتنمية التركية. وظهر في البحرين والمغرب والجزائر وموريتانيا أحزاب باسم العدالة والتنمية متأثرة بالتجربة التركية. وتؤكد جبهة العمل القومي الأردني الإسلامية على قيم الحداثة والديمقراطية. وكما نلحظ فقد خطا حزب الدعوة الإسلامية بقيادة نوري المالكي في العراق خطوات كبيرة في التخلي عن خطابه الإسلامي العقدي وفي التشديد على المسائل الوطنية والأمنية والمشاريع الخدمية والتنموية وفاز بانتخابات عام ٢٠٠٨ في العراق على أسس هذا الخطاب المدني. ساهم التيار الإخواني الإيديولوجي التقليدي السابق والتيار الجهادي التكفيري الرافض للديمقراطية وقيم الحداثة في عدد من الدول العربية في تمهيد الأرضية لظهور أحزاب إسلامية أكثر اعتدالاً وأكثر استعداداً للتعاون مع الآخرين في المشروع الوطني، ويبدو أن هذا هو النمط الذي ستكون عليه معظم الأحزاب والجماعات الإسلامية في العقد القادم. ولكن العرقلة الأساسية في ظهور العلمانية المؤمنة على واقع التنفيذ في تصورنا هي

١ـ محمد جمال باروت، في العلمانية والعلمانية المؤمنة،: الوطن السعودية ٢٠٠٥/١٢/٢٩.

الأصولية العلمانية العربية التي أشار إليها البروفسور جورج اسبيستوز بشموليتها وعدم قدرتها على التكيف مع الواقع وذلك لتأثرها باللائكية الفرنسية والدعم الخارجي الذي سبق أن أشرنا إليه أعلاه. الجمعه ١.فبراير، ٢٠٠٨

العلمانية المؤمنة(٤): تفكير نقدي:

إذا أردنا، في ختام المقالات الافتتاحية الثلاث التي نُشرت حتى الآن، أن نعرّف العلمانية المؤمنة، قلنا:

١- إنها فكرة تصدر من داخل الثقافة العربية الإسلامية، قوامها أصالة العقلانية والديمقراطية والتعددية بصفتها مفاهيم قرآنية، وباعتبارها جزءاً من "الأخلاق" التي يدعو الإسلام إليها، وليست اتجاهاً توفيقياً بين تراث المسلمين وعلمانية الغرب.

٢- إنها لا تعني "فصل الدين عن الدولة"، وإنما "فصل رجال الدين عن الدولة"، فلا يتحكم أحد بخيارات الدولة والمجتمع باسم الله، بل تُدار هذه الخيارات على قاعدة ربط الأسباب بالمسببات، ثم تجاوز "الإستراتيجية الغيبية" التي تتبناها تيارات تنسب نفسها إلى الإسلام، ومفادها "إرضاء الله لاستجلاب نصره" عوضاً عن الأخذ بالأسباب.

٣- إنها تستهدف بناء دولة مدنية تقوم على القانون والمؤسسات، ومجتمع ديمقراطي يحترم التعددية والاختلاف، ولهذا فهي لا تسعى لأدلجة الدولة أو تنميط المجتمع، وإنما تطرح براجها ذات الصبغة الإسلامية من دون ادعاء أنها "الحل" بالضرورة.

ولنا أن نلاحظ أن هذه المبادئ تقوم على أساس واحد هو "حرية التفكير". فهي أولاً تعتقد بأخلاقية حرية الفرد في التفكير بحثاً عن الحقيقة، وثانياً تعتقد بعدم جواز مصادرة حرية التفكير باسم الله ومن قبل من يدّعون تمثيله، ثم هي ثالثاً تؤكد أن الأفكار أياً كانت تظل بشرية الطابع، فلا يتفق البشر إلا على حقهم في الاختلاف، في إطار القانون والمؤسسية اللذين ينظمان ذلك الاختلاف.

وهكذا، فالعلمانية المؤمنة إنما تُبنى على الفرد وحريته، ثم على الاعتراف بإنسانية الإنسان، وقيمته بذاته، من دون أن يضطر إلى الخضوع أو الانسجام مع أي سلطة اجتماعية أو سياسية أو أخلاقية. ففي العلمانية المؤمنة، لا يعني الإيمان بالله والسعي لتطبيق الإسلام، أن يخضع المرء لآراء واجتهادات وأفكار وخواطر من يقدمون أنفسهم متحدثين باسم الإسلام، بل إن الإيمان بالله وتطبيق دينه يعنيان تركيز الجهود في البحث عن أفضل السبل لتنفيذ أوامره تعالى بإعمار الأرض، وهو بحث لا يمكن أن يكون متاحاً من دون حرية الفرد في التفكير. أما الحساب والعقاب فيكون عند الله يوم القيامة، لا على يد من يطرحون أنفسهم ظلاً لله، والعياذ بالله.

والتفكير الحر هو تفكير نقدي، يستهدف استكشاف الحقائق وتحديد الخيارات المفيدة. فالحقائق الكاملة والنهائية تكون عند الله، أما هنا على الأرض وبين البشر فالحقيقة نسبية، علينا أن نبحث عنها من دون "عُقَد"، ولهذا وجب احترام الحق في الاختلاف وحرية التفكير.

ليس في "العلمانية المؤمنة" إذاً، نهائيات وحقائق ثابتة في المسائل الحياتية والبشرية، فكل شيء فيها مطروح للتفكير، ومن دون محرمات. فإذا كان على المسلم أن يؤمن بحقائق غيبية لا جدال فيها، تُمثّل "أركان الإيمان"، فإنها غيبيات تتعلق بالآخرة لا بالدنيا، أما في الدنيا فليس هناك غيبيات تؤثر على "إعمار الأرض". العلمانية المؤمنة، لذلك، تفصل بين ما هو غيبي وما هو عياني: فالأول يُؤمن به من يؤمن بالله، أما الثاني فنفكّر فيه جميعاً من دون أن نجعل من غيبيات الآخرة وسيلة لصياغة حقائق لحياتنا الدنيا، نُحرّم على أنفسنا التفكير فيها.

والتفكير النقدي، يجعل الإنسان فاعلاً ومهماً وذا دور وقيمة ومكانة، لأنه بتفكيره يساهم في صياغة برامج الإعمار والإنهاض، هذا في حين أن القول بوجود حقائق نهائية لكيفية الإعمار والإنهاض، إنما يستبعد الإنسان ولا يطلب منه سوى التطبيق الأعمى لكل ما يطلب منه، فيكون بلا فاعلية أو دور.

إن محور الأزمة في إخفاقاتنا الحضارية المعاصرة، يكمن في غياب مشاركة الناس عن صناعة واقعهم والتأثير فيه. وهكذا تكون "المشاركة" هي كلمة السر في أي مشروع نهضوي قابل للتطبيق. والمشاركة لا تتحقق من دون أن يشعر الإنسان بأهميته، ودوره في اختيار الطريق الذي

يسير عليه. وقد "تميزت" مشاريع النهضة السلفية (التي تنسب نفسها إلى لإسلام) والإلحادية (التي تقدم نفسها باعتبارها علمانية وديمقراطية) على السواء، بأنها مشاريع إخضاعية تدعي امتلاك الحقيقة وتريد من المجتمع والدولة أن يُسلّما لها: فتقمع المجتمع وتؤدلج الدولة، فالسلفية تستقي حقيقتها من نموذج تراثي تعتقد أنه تطبيق لما يريده الله، والإلحادية تستقي حقيقتها من نماذج الشعوب الأخرى من دون مراعاة الفروقات الثقافية معها، وهكذا فيهما معاً لا يريدان من الناس سوى الامتثال لهما، بدعوى إنقاذهم من ضلالهم!

باختصار، يقوم المحتوى الفكري للعلمانية المؤمنة، على التفكير النقدي والتساؤلي، لا على التسليم بمسلّمات. وهذا التفكير النقدي يمثل الإطار الأساسي لبرامج تيار العلمانية المؤمنة، المنسجمة بالضرورة مع القرآن، والذي تتمايز به عن الطروحات الأخرى وبخاصة السلفية والإلحادية. التفكير النقدي هو الإطار الأساسي هنا.

الفصل التاسع

حقوق الإسلام والمسلمين المدنية في دولة القانون العلمانية

د. هاينر بيلافيلد*

ترجمة د. حامد فضل الله**

تشكل دولة القانون العلمانية في ألمانيا ودول أوروبا الغربية الأخرى الهيكل السياسي المؤطر لحياة المسلمين الذين يعيشون فيها ويمارسون معتقداتهم فيها .

ولذلك يطرح هذا الوضع أسئلة كالآتية :

ما هو موقف المسلمين من دولة القانون العلمانية؟، هل تمثل هذه الدولة شراً لا بد من قبوله بحكم تفوق الأغلبية العددية لغير المسلمين ؟

أم ستقدم علمنة(دنيوية) النظام السياسي القانوني فرصة لتجربة أشكال جديدة لنظام إسلامي بذاته مع احتمال التأثير لا في منطقة الشتات (Diaspora) فحسب بل حتى في البلدان الإسلامية أصلاً؟

كذلك توجد أسئلة في الاتجاه المعاكس -:

هل هناك، في الأساس، حق مُسلم به يلزم المسلمين بقبول علمانية دولة القانون؟

أليس من واجب التسامح على الديانات المتداخلة والثقافات المتعددة أن يترك الخيار مفتوحاً للمسلمين لكي ينظموا شؤونهم المشتركة حسب القانون (الشرع) الإسلامي بدلاً من القانون العلماني؟

ألا تمثل العلمانية من جانبها نوعاً من العقيدة الدينية أو (ما بعد الدينية) بالألمانية؟ (Postrelegioes)، والتي تعتبر إلزاماً فحسب للذين يؤمنون بها بمحض إرادتهم؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة أو ما يشابهها يدور بالضرورة حول المفهوم الشخصي للعلمانية .

يؤدي مفهوم العلمانية بالمقارنة بمفاهيم أخرى سياسية قانونية دالة، إلى كثير من الاختلاف بل إلى تداعي أفكار متنافرة١.

العلمانية تُفهم على أنها أيديولوجية ضد الدين أو ما بعد الدين بصفتها نوعاً نوع من التنظيم الغربي المسيحي الخاص بالعلاقة بين الدولة والدين أو محاولة سيطرة الدولة على التجمعات الدينية أو كتعبير لاحترام الحرية الدينية للبشر .

يضاف إلى ذلك ما انبثق من داخل دول القانون الغربية الأوربية الأخرى: فرنسا، وإنجلترا، وهولندا، وألمانيا وإيطاليا، من تقاليد متباينة جداً ذات نبرات أخرى للتعامل السياسي القانوني للدين، في سياق العلمانية [٢] .

يصير النقاش مهدداً بالغموض الكامل حين تتقابل تفسيرات الفروع العلمية المختلفة، القانون (الحقوق)، أوالاجتماع، أو اللاهوت أو الفلسفة [٣].

ليس الهدف من هذا البحث هو التوضيحَ النظري فقط لمفهوم العلمانية الذي يحيط به عدد كبير من التأويلات المحيرة، بل متابعة وترجيح هدف عملي سياسي في الوقت عينه .

يهمني الدفاع عن دولة القانون العلمانية كافتراض ضروري للتكوين السياسي المدافع عن التعددية الدينية والدنيوية والموجه لحقوق الإنسان. مثل هذا الدفاع يمكن أن يكون مقنعاً حقاً

١ـ هيرمان لُوبه، العلمنة. تاريخ مفهوم فكر سياسي Vgl. Hermann Luebbe, .
Saekularisierung.Geschichte eines ideenpolitischen Begriffes (Freiburg i Br. / Muenchen: Alber, ١٩٦٥).

٢ـ رشرد بوتس، حرية العقيدة في دول ذات تراث غربي مسيحي. في كتاب يوهانز شفارزلندر (محرر) حرية العقيدة، المسيحية والإسلام تحت مطلب حقوق الإنسان Vgl. Richard Potz, Die Religionsfreiheit in Staaten mit westlich-christlicher Tradition, in: Johannes Schwartlaender (Hg.), Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte (Mainz: Gruenewald, ١٩٩٣); S١١٩ - ١٣٤.

٣ـ جرهارد دشلر/ إلزا ستاف (محرر) المسيحية والقانون الحديث مقالات حول مسألة العلمنة .
Vgl. Gerhard Dilcher / Ilse Staff (Hg.) Christentum und modernes Recht. Beitraege zum Problem der Saekularisierung (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, ١٩٨٤).

حين تؤخذ التوضيحات النقدية لمشروع العلمانية بجدية. كما أن اهتمامي الخاص قائم على مكانية، احترام وتقدير دولة القانون العلمانية من الجانب الإسلامي .

لتجنب إمكانية سوء الفهم لا بد من التوضيح أنني نفسي لست مسلماً، ولكنني منذ سنوات عديدة أخوض، مطمئناً، حواراً منتظماً مع المسلمين، وأشعر بارتباط سياسي مع كثير منهم وأحياناً شخصي، فيما يمثل بعضهم خصماً سياسياً إلى حدٍ ما .

يحتوي البحث المعروض (أدناه) على التقويم والإدراك اللذين اكتسبتهما من محادثاتي مع مسلمين. لقد صارت المحادثات لي دافعاً إلى إعادة تفكير مبدئي حول معنى دولة القانون العلمانية .

حول تحديد علمانية دولة القانون :

١- علمانية دولة القانون نتيجة لحرية العقيدة :

إن علمانية دولة القانون ـ حسب وجهة نظري الجوهرية ـ هي نتاج حرية العقيدة: إنها تعني تركيباً مبدئياً ضرورياً لنظام حقوقي، يقوم على مبدأ حرية العقيدة كحق من حقوق الإنسان يحقق بطريقة منتظمة، وإذا أردنا التطرف في القول: لا يوجد تحقيق كامل لحرية العقيدة الدينية خارج نظام دولة القانون العلمانية - هذه النظرية قد لا تقنع لأول وهلة .

ألا يمكن أيضاً تحقيق حرية العقيدة في إطار نظام حقوقي مؤسس دينياً؟

هل تستطيع دولة مسيحية أو إسلامية أن تحترم حرية العقيدة؟

ألا توجد أمثلة تاريخية للتعايش السلمي بين مجموعات دينية مختلفة مثلاً تحت سيادة السلطنات الإسلامية ؟

حسناً - فلنقر بإمكانية التسامح الديني الحاضر في سياق التقاليد الإسلامية [١]، غير أن حرية العقيدة بصفتها حقاً من حقوق الإنسان، لا تعني التسامح وإنما تعني شيئاً آخر! ويجب ألا توضع في مرتبة واحدة مع التسامح أو تخلط به .

وككل حقوق الإنسان تتطلب حرية العقيدة الدينية المساواة، بيد أن التسامح قد يعني عدم المساواة .

إن مطلب حق الإنسان في حرية العقيدة لا يمكن أن يُحل بسياسة تسامح الدولة مع الأقليات الدينية .

يضاف إلى ذلك أن حق المساواة بصفتها حقاً ملازماً لحقوق الإنسان يتحتم ألا يظل مختصراً في كتالوج فهرس الدولة، وإنما يجب أن يتجلى بصورة نظام سياسي قانوني يؤثر في المستويات كافة.[٢]

إن حقوق الإنسان لا تمثل حاجزاً لسلطة الدولة فحسب، وإنما تعمل علاوة على ذلك حسب نص الدستور بصفته أساساً لأي تجمع إنساني (المادة الأولى- الفقرة الثانية من الدستور)، فهي إذاً لا تمثل فقط عدم تخطي الحدود لسلطة الدولة الشرعية، بل هي في الوقت عينه الأساس الذي تقوم عليه شرعية النظام القانوني للدولة عموماً

من الممكن أن تصبح حرية المساواة بصفتها مبدأ من مبادئ حقوق الإنسان، أساساً لقانون الدولة حين يكون الوضع السياسي للأشخاص مستقلاً عن تبعيتهم الدينية .

١ــ عادل تيودور خوري، التسامح في الإسلام Vgl. Adel Theodor Khoury, Toleranz im Islam .
(Mainz: Gruenewald / Muenchen: Kaiser, ١٩٨٠).

٢ــ هاينر بيلافيلد، فلسفة حقوق الإنسان Vgl. Heiner Bielefeldt, Philosophie der .
Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ١٩٩٨), S. ٨٧ff.

يجب ألا يسمح بتفضيل أو ظلم أي شخص بسبب عقيدته الدينية أو الدنيوية. وكذلك يجب أن يكون إشراك الأشخاص الذين لهم توجهات دينية أو دنيوية مختلفة في النظام السياسي ممكناً وقائماً على قدم المساواة .

إن هذا على كل حال مطلب من مطالب حقوق الإنسان في حرية العقيدة (مطلب لم يحل إطلاقاً في ألمانيا بصفته نتيجة سارية المفعول)، لضمان تساوي جميع رغبات الناس، ومن أجل احترام مذاهبهم المختلفة، يحرُم على دولة القانون ألا تتطابق مع دين أو نظرية دنيوية محددة أو حتى أن تتخذ من ذلك أساساً معيارياً لنظامها الخاص .

يتوجب إذاً على دولة القانون الملتزمة بحقوق الإنسان وحرية العقيدة أن تظل محايدة دينياً ودنيوياً .

هذا الحياد الديني الدنيوي لا يعني تقويماً حيادياً عاماً كما أنه ليس له علاقة أبداً بتدهور المبادئ الأخلاقية أو ارتياب معياري شامل .

لقد أخطأ كارل شميدت (Carl Schmitt) حين ربط النظرة المحايدة لدولة القانون العلمانية جدلياً بزمن التحييد بمعنى أن الأسئلة الدينية والأخلاقية تفقد، وباستمرار، قيمتها [1]

إن الحياد الديني الدنيوي للدولة متعلق بواجب الحياد القانوني الأخلاقي.من أجل احترام حرية العقيدة الدينية والدنيوية يجب أن تُقتصر الدولة بصفتها سلطة دنيوية على تنظيم الشروط اللازمة لاحترام الأفراد بعضهم بعضاً. اعتماداً على هذا المعنى تكون الدولة دينياً ودنيوياً محايدة ومن ثم فهي علمانية .

كمثال: القانون يقرر أن لا تمس كرامة أي فرد وكل سلطات الدولة ملزمة باحترامها وحمايتها (المادة الأولى- الفقرة الأولى من الدستور). مهما كانت فكرة كرامة الإنسان بصفتها باعثاً

١ــ كارل شمدت، المفهوم السياسي. نص ١٩٣٢ .Vgl. Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen
Text von ١٩٣٢ mit einem Vorwort und drei Corrollarien (Berlin: Duncker und Humboldt, ١٩٦٣), S. ٧٩

إنجيلياً تفسر بأن الإنسان صورة من الإله، أو تفهم استناداً على وجهة نظر القرآن بأنه خليفة الله في الأرض أو تفسر من التقاليد الانسية (هيومانيزم)، فإن ذلك يبقى مفتوحاً نسبياً .

كذلك لا يمكن ولا يحق للدولة أن تقرر ذلك بصورة استبدادية.لا يعني عدم تفسير الدولة مثل هذه الأسئلة الدينية أو الدنيوية عدمَ المبالاة أو الارتياب أو الاستهانة، وإنما ذلك بدافع احترام حرية البشر الذين بمقدورهم فهم الدولة على أنها رابطة سياسية لا تضير معتقداتهم المختلفة .

إن النظرة الدنيوية المحايدة لدولة القانون العلمانية تجد أساسها في حرية الإنسان بصفتها حرية العقيدة الدينية التي تتضح على النقيض من القيمة الارتيابية المحايدة. فهي ذات معنى وتستحق الدفاع عنها. نعم فبمقدور الفرد اعتناقها سياسياً لأن دولة القانون العلمانية لا يسمح لها أن تطالب مواطنيها ومواطناتها بعقيدة دنيوية شاملة .

٢- العلمانية لا تمثل أيديولوجية ما بعد الدينية لانكية الدولة

طالما تنحو دولة القانون العلمانية إلى الحياد دنيوياً، يتوجب على العلمانية عدم تشكيل أيديولوجية شبه دينية أو ما بعد الدينية للدولة. إن التأكيد السياسي الذي تطلبه الدولة من مواطنيها ومواطناتها لا يهدف إلى الإخلاص الشامل ولا إلى الاعتراف بالعلمانية الذي تنشده الدولة (لأنه لا يمكن قسره في النهاية)، فيظل اعترافاً سياسياً بعيداً عن أي اعتراف ديني أو دنيوي .

بلا ريب، يمكن أن يُخلق من العلمانية نظرية أيديولوجية دنيوية. كمثال كلاسيكي لذلك ما يقدمه أوجست كونت (Comte * Augusta) معتنق الفلسفة الوضعية، (بالألمانية Positivismus) وأحد مؤسسي علم الاجتماع، يطرح كونت مذهبه على أنه نوع جديد من الديانة الإلحادية (ديانة البشرية) [١]، (L` Relegione de L`humanité). بالألمانية (Religion der Menschheit

---

١ـ أوجست كونت، يمكن أيضاً أن تترجم ديانة الإنسانية Man (Religion der Menschlichkeit)
koennte dies auch uebersetzen als Religion der Menschlichkeit. Zum folgenden vgl. Auguste Comte, Système de Politique Positive ou Traité de Sociologie, Instituant la Religion de L'Humanité. Drei Baende (Nachdruck der Ausgabe von ١٨٥١, Osnabrueck: Otto Zeller, ١٩٦٧).

على أساس العلم الحديث يتوجب على علماء الاجتماع حسب كونت تكوين إكليروس علماني بصفته حقاً شمولياً على المستوي العالمي يقوم واجبهم (بصفتهم كهنة محدثين للبشرية) على تشكيل المجتمع أيديولوجيا، ولتحقيق هذا الهدف تُسخر كل القوى التقدمية من اقتصاد وأيد عاملة في الصناعة .

تحت لواء النظام والحب والتقدم، وفقاً لكونت يتوجب على الدولة والرؤية الدنيوية (بالألمانية Weltanschaung) اللتين انفصلتا نتيجة لأزمات الحداثة، أن يصلا إلى تشكيل ثيوقراطية اجتماعية جديدة لا تقل انغلاقاً عن الثيوقراطية القديمة لاتحاد الدولة والدين .

وكما كافحت الثيوقراطية المسيحية في القرون الوسطي الديانات الأخرى أو احتملتها على كل حال على حافة المجتمع، تبعت الثيوقراطية الاجتماعية لكونت الأسلوبَ عينه، فهي تتحرى بكل الوسائل السياسية على فرض ادعائها الأيديولوجي للحقيقة على كل المنافسين لها .

إن مثل هذه الأيديولوجية العلمانية التقدمية ليس لها أي علاقة إطلاقاً بدولة القانون العلمانية إذ إن ارتباطها مع سلطة الدولة ينجم في المحصلة عن خراب دولة القانون العلمانية المؤسسة مسبقاً على حرية العقيدة .

في ظل حق حرية الأديان يتوجب على دولة القانون العلمانية الانتباه إلى عدم تسخير أهداف علمانية أو لائكية. هذا الخطر لا يزال حاضراً برغم أزمة الأيديولوجيات التقدمية الحديثة .

هنا نستحضر بعض الأمثلة التالية -:

إن سياسيي النظام الدولاتي من دولة بالألمانية (Etatismus)، الذين لا يريدون الخوض ـ من حيث المستوى في تركيبة مجتمع الديانات المتعددة ـ يسخرون من المطالب المختلفة للجماعات الدينية كتدريس الدين في المدارس وبناء المساجد والاحتفال بعيد الأضحى ويعتبرونها ـ بمفاهيم حداثوية ـ عودة إلى عهود الظلام .

إن المتحجبات من النساء والشابات المسلمات اللائي يرين أنهن لا في فرنسا العلمانية فقط، بل في ألمانيا أيضاً معرضات للعتاب ويوصفون بالتخلف وعدم مواكبة الحداثة. حسب تقارير

الصحف أرسل بيتر فرش (Frich Peter) رئيس المكتب الاتحادي لحماية الدستور نداء لأولياء أمور الفتيات التركيات أن يرسلوا بناتهم إلى المدارس بدون غطاء الرأس الإسلامي، لأنه علامة عن تقصير وعدم الرغبة في الاندماج مع نظام الدستور العلماني [١].

كذلك يمكن أن يكون مشروع الحداثة إذا اعتبر نموذجاً مجسماً للتقدم الحضاري والأيديولوجي مقابلاً لثقافات ما قبل الحداثة (والمقصود هنا غالباً الإسلام) - بمنزلة فرعين (dichotomisch) متضادين، فيصبح ذلك جزءاً من تصعيد الخطاب السياسي لعزل الآخر [٢]

لتفادي اللبس والتداخل مع أيديولوجية التقدم العلمانية أو اللائكية يطلب أن توضح نقدياً معنى كلمة دولة القانون العلمانية .

إن علمانية دولة القانون لا تهدف إلى إبعاد الجماعات الدينية إلى حافة المجتمع بل تضمن لها كل الإمكانيات للانطلاق بحرية، ومن أجل تكوين تعددية القناعات الدينية والدنيوية في المجتمع

١ـ صحيفة سوديتشا سايتنج ١٤/٤/١٩٩٧ Vgl. z. B. Sueddeutsche Zeitung vom ١٤. April ١٩٩٧.

٢ـ يقدم بسام طيبي في كتابه، في ظل الله، الإسلام وحقوق الإنسان. ص. ٤٨ مثالاً نموذجياً لتصعيد الخطاب السياسي، يقول طيبي: بالنظر إلى سيادة قيم ما قبل الحداثة للثقافة السياسية الإسلامية يؤدي ذلك إلى تناقض بين الإسلام والمشروع الحديث لحقوق الإنسان وعليه يكون النزاع بين الحضارة الإسلامية والغربية .بسام طيبي ١٩٤٤، ألماني من أصل سوري، عالم اجتماع وأستاذ السياسة الدولية بجامعة جوتنغن Goettingen بألمانيا - المترجم
) Ein typisches Beispiel fuer solche Ausgrenzungsrhetorik bietet Bassam Tibi, Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte (Muenchen / Zuerich: Piper ١٩٩٤), S. ٤٨: Angesichts der Dominanz vormoderner Werte und Normen in der politischen Kultur des Islam ergibt sich der Gegensatz zwischen dem Islam und dem modernen Konzept der Menschenrechte und damit ein Konflikt zwischen islamischer und westlischer Zivilisation.

خبيث وتمكين الحرية والمساواة للجميع. إن العلمانية المؤسسة على حرية الإنسان في حرية العقيدة هي عينها المقابل لوصاية الدولة الأيديولوجية وكذلك الضد للأيديولوجية اللائكية [١] .

٣- لا فصل بين الدين والسياسة:

إن وجوب فصل الدين عن السياسة نادراً ما يطرح في مجال القانون السياسي العام، كما أن صيغة فصل الدين عن السياسة تظل غير دقيقة ومضللة. وعليه إذا أخذت حرفياً فسينتفي لإدراك الحر لحرية العقيدة والبناء المعياري لدولة القانون العلمانية .

إن حرية العقيدة لا تُختصر في ضمان حرية العقيدة أو المذهب الفردي وإنما تحوي ما هو أبعد من المكون الفردي القانوني غير المتنازل عنه، وكذلك من حق الجماعات الدينية أن تنظم نفسها بحرية من دون وصاية عليها من قبل الدولة، وتفتح المجال أيضاً للجماعات الدينية المشاركة في النطاق العام .

بإمكان الجماعات الدينية التعبير عن المسائل السياسية، على النطاق العام، فهذا ليس فقط مما يتفق مع دولة القانون العلمانية، بل إن هذا بمنزلة نتيجة منطقية لفهم مؤكد لحرية العقيدة الدينية التي تمثل البناء الذي تعتمد عليه دولة القانون العلمانية نفسها .

إن الدين ليس مسألة شخصية وإنما له مكانته في الحياة العامة. فالمجال العام هو المكان الذي تمارس فيه السياسة في ظل الديمقراطية، وبذلك تستطيع الجماعات الدينية أيضاً أن تشارك في السياسة. هنا لا يدور الأمر حول فصل الدين عن السياسة وإنما الفصل المؤسس بين الجماعات الدينية والدولة، وهذا التميز مهم.

١ـ مسألة العلمنة في تطور قانون الدولة الألماني الكنسي Vgl. Martin Heckel, Das -١٠٠
Saekularisierungsproblem in der Entwicklung des deutschen Staatskirchenrechts, in Dilcher| Staff (Hg.), a.a.O., S. ٣٥-٩٥, hier S. ٧٣

فالذي يطالب باسم العلمانية بفصل الدين عن السياسة إنما يدعو إلى إبعاد الجماعات الدينية عن الحياة العامة ويُفصح عن تحكم سياسي استبدادي لانكي لا يتفق إطلاقاً مع حرية العقيدة وهي حق من حقوق الإنسان [١]

إن الفصل المؤسس بين الجماعات الدينية والدولة يحمي الجماعات الدينية من قبضة الدولة والتدخل في شؤونها الداخلية كما يحمي أيضاً الوضع الحقوقي للمواطنات والمواطنين في دولة القانون العلمانية ويبعد في الوقت عينه التداخل بين العضوية الدينية والدولة ويُكسب هذا الفصل الحرية للطرفين: للجماعات الدينية وللدولة ٢. وبناء على استقلال الطرفين تستطيع الجماعات الدينية والدولة بلا ريب التعاون فيما بينهما، كما أن انفصالهما المؤسس لا يعني بتر الوشائج بينهما فعلاقات التعاون الواضحة بينهما تتفق مع حرية العقيدة من دون شك. بناء على شرط متفق عليه، مثلاً في عدم التمايز أو اضطهاد مجموعات دينية أخرى .

لذا يجب أن يظل مبدأ الحياد الديني الدنيوي للدولة محافظاً عليه.لقد تطورت علاقات التعاون بين الدولة والكنائس بألمانيا في مجالات كثيرة على النطاق العام ابتداءً بالمساعدات المالية لدعم

١ــ جرهارد لوف، حرية العقيدة والهيكل القانوني لحقوق الإنسان في اشفارزلندر (محرر) ص٧٢ - ٩٢ .Vgl .
Gerhard Luf, Die religioese Freiheit und der Rechtscharakter der Menschenrechte, in: Schwartlaender (Hg.), a.a.O., S. ٧٢-٩٢, S. ٩٠: Sofern es Aufgabe des Grundrechts der Religionsfreiheit ist, nicht bloss formale Grenzen zu ziehen, sondern Realbedingungen des religioesen Freiheitshandelns zu gewaehrleisten, wuerde die Privatisierung des Religioesen in einen Neutralismus muenden, der eine spezifische Form der Diskriminierung religioeser Lebensformen darstellte

٢ــ يوزي كذانوفا، فرص ومخاطر العقيدة على النطاق العام.شرق وغرب أوروبا في دراسة مقارنة في اتوكالشير (محرر) أوروبا الأديان قارة بين العلمنة والأصولية ص ٨١ - ٢١٠ Vgl. José Casanova, Chancen und Gefahren oeffentlicher Religion. Ost- und Westeuropa im Vergleich, in: Otto Kallscheuer (Hg.), das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwichen Saekularisierung und Fundamentalismus (Frankfurt a.M.: Fischer, ١٩٩٦), S. ١٨١-٢١٠, hier S. ١٨٩.

ـستشفيات المسيحية وتدريس اللاهوت في جامعات الدولة والاعتراف بالكنائس قانونياعلى أنها مؤسسات عامة

لقد أثبت هذا التعاون نجاحه من وجوه عديدة. بالنظر إلى الواقع التعددي الديني الجديد في ألمانيا ينبغي للتضافر بين الدولة والكنيسة مع نمو المؤسسات الأخرى أن يحظى بمراجعة نقدية، حتى لا تظل هذه الامتيازات كأنها امتيازات خاصة من قبل الدولة للكنائس فقط، مستثنى منها الجماعات الدينية غير المسيحية .

لا تهدف ضرورة المراجعة إلى بتر الوشائج وإنما لإيصال أفكار عن كيفية وصول مساعدات الدولة ـ بطريقة عادلة ومفيدة ـ إلى الجماعات الدينية غير المسيحية .

٤ــ العلمانية ليست بالتحديد نموذجاً للحضارة الغربية

إن الأنظمة الدستورية العلمانية نُفذت تاريخياً في أمريكا الشمالية وأوروبا الغربية. من الصعوبة الخلاف حول هذه الحقيقة وعليه يطرح السؤال كيف تؤول تاريخياً ؟

أتكون النتيجة هي تمثيل دولة القانون العلمانية لتراث الغرب بالتحديد؟ هل العلمانية هي الوجه المماثل لنتيجة عضوية لتطور خاص للثقافة الغربية مهد لها بداية صراع القرون الوسطى بين الإمبراطورية والكنيسة الكاثوليكية؟ هذا إذا لم تكن جذورها وجدت من قبل في مقولة المسيح أعطِ ما لقيصر لقيصر وما لله لله؟ .

إن المثل البارز لمثل هذا الاحتواء الثقافي للعلمانية هو صموئيل هنتنغتون (Huntington Samuel) الذي اشتهر بنظريته الخلافية حول صراع الحضارات (Clash of Civilizations) ففي خريطته السياسة العالمية يكون الفصل بين الدولة والجماعات الدينية سمة خاصة بالحضارة الغربية، وهذا هو الاختلاف مع جميع الحضارات الأخرى مع الإسلام خاصة [١] .

١ــ صموئيل هنتنغتون، صدام الحضارات، وإعادة صنع النظام العالمي ص ٤٢ .Vgl. Samuel P ...... Huntington, The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order (New York: Simon & Schuster, ١٩٩٦), S. ٤٢.ff. u.?.

فالذي مثل هنتنغتون يصوغ الفصل المؤسس بين الدولة والجماعات الدينية بصفتها جزءاً من الشفرة (الكودة) الثقافية للحضارة الغربية والغرب بالتحديد يرتكب من دون شك خطأين أساسيين .

بدءاً نجده لا يراعي الصراعات التاريخية التي ظلت ضرورية في الغرب لتنفيذ دولة القانون العلمانية. فالكنيسة الكاثوليكية مثلاً اعترفت رسمياً، ولأول مرة، بحرية العقيدة بعد نزاع داخلي في مجمع الفاتيكان الثاني (١٩٦٢ - ١٩٦٥) [١] إن مقولة المسيح أعطِ ما لقيصر لقيصر والتي يعتبرها ممثلو الكنيسة اليوم تقديراً لاهوتياً مثمراً لدولة القانون العلمانية لا تكوِّن تقريباً الجذر الديني الثقافي الذي نبتت منه في الكثير أو القليل الدولة العلمانية عبر الألفين من الأعوام تقريباً.

وإنما المُكون هو النقيض في الأغلب الأعم، بالرجوع إلى الماضي ووقوفاً على أرضية الحداثة أولاً، أمكن إخراج الباعث الديني والثقافي والذي سمح طيلة كل الصراعات التاريخية بإعادة أسس التواصل مع التقاليد المسيحية. [٢]

إن احتواء العلمانية بصفتها تراثاً للغرب المسيحي فقط يعني أيضاً - وهذه هي المعضلة الثانية ـ أن الأفراد ذوي الأصول غير الغربية والذين ليسوا على توجه مسيحي، خاصة المسلمين. يُستنكَر عليهم جذرياً إمكانية فهم وتقدير العلمانية، كذلك حتى من منظور تقاليدهم الدينية والثقافية الخاصة. إن مطالبة المسلمين بالاعتراف بدولة القانون العلمانية تعني في الخفاء مطالبتهم، على الأقل باعتناق ثقافي للغرب وقيمه المسيحية، ولذلك فليس مستغرباً أن يرفض المسلمون هذا الهوان لأنفسهم .

١ـ كونراد هلبرت، حقوق الإنسان -التاريخ - علم اللاهوت- الأهمية. ص ١٤٧ Vgl. Konrad Hilpert, . Die Menschenrechte. Geschichte - Theologie - Aktualitaet (Duesseldorf: Patmos, ١٩٩١). S. ١٤٧

٢ـ بيلافيلد، المصدر نفسه ص ١٩٤.١٩٤ Vgl. Bielefeldt, a.a.O., S. ١٢٤ff., S. ١٩٤.١٩٤

من أجل الحرية والمساواة والرغبة في مشاركة كل الجماعات المتعددة ثقافياً ودينياً يجب على دولة القانون أن تتخلى، ولا تروج للمبادئ القانونية على نهج هنتنغتون وكأنها تراث غربي بتحديد. فالحقيقة، التي لا خلاف حولها وهي أن دولة القانون العلمانية بدأ تأثيرها تاريخياً في أمريكا الشمالية وأوروبا الغربية، لا تعني بالضرورة حصر النسق العلماني في الحضارة أو الثقافة الغربية، وإلا فهي نظرة ضيقة وطامة كبيرة.

وبالإضافة إلى ذلك يمكن إعطاء أدلة على أن دولة القانون العلمانية، كمبدأ قانوني حر، اكتسبت أهمية أبعد من الغرب داخل الجماعات التعددية الدينية والثقافة الحديثة، فتصعيد الخلاف حول التراث الثقافي للعلمانية يمثل موقفاً سياسياً غير مسؤول .

النقد الإسلامي للعلمانية:

١٠ـ العلمانية بصفتها تعبيراً عن الإلحاد

لقد مضت فترة طويلة، حتى تعلمت الكنائس المسيحية أن تعترف وتقدر دولة القانون العلمانية على أنها شرط سياسي قانوني للانطلاق الحر للمجموعات الدينية في المجتمع الحديث. إلى فترة طويلة حتى القرن العشرين، سيطر في الدوائر الكنسية الاتجاه القائل بأن العلمانية واللامبالاة الدينية والإلحاد مرتبط بعضها مع بعضهم ارتباطاً وثيقاً، هذا إذا لم تكن متطابقة .

حالياً تؤكد الكنائس المسيحية دور محامين نشطاء لحرية العقيدة الدينية ودولة القانون. تبدو الإشكالية عند احتواء التقدير اللاهوتي لدولة القانون العلمانية ويغلفها كأنها قيم مسيحية، كما يحدث ذلك تكراراً .

لا يزال ما يشير إلى انتشار تحفظات واسعة ضد مفهوم العلمانية وسط المسلمين. تتجلى هذه التحفظات أحياناً حتى بين إصلاحيين ليبراليين بارزين. كمثال على ذلك محمد طالبي وهو منذ

عقود أحد أعتى المناضلين الإسلاميين للحرية الدينية، ويعبر عن امتعاضه حيال التصورات القانونية العلمانية التي تمثل في منظوره إخفاء إشارات لتأليه الإنسان[١].

ونحن نرى تضارباً مماثلاً في رد فعل الثيولوجية الإسلامية النسوية (IslamischeFeministische Theologin) رفعت حسن التي تعتقد أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان للأمم المتحدة لا يمكن إنقاذه إلا عن طريق إعادة صياغته في قالب وثيقة شبه دينية. على رغم أن الإعلان علماني من حيث المصطلح فهو من حيث الجوهر أقرب إلى الدين من فتاوى عديدة أصدرتها سلطات ومؤسسات إسلامية ودينية أخرى كثيرة [٢].

كذلك نجد المنظر القانوني الليبرالي الإسلامي عبد الله النعيم الناشط منذ فترة طويلة في المجال السياسي والبحث العلمي لحقوق الإنسان يُقيمُ دفاعه عن إصلاح القانون الإسلامي ليكون بديلاً واعياً من القانون الغربي العلماني [٣].

في الخطاب الإسلامي الليبرالي نفسه لا يزال فيما يبدو يدرك مفهوم العلمانية على أنها تعبير عن الأيديولوجية المعارضة للدين والتي يتحتم على المسلمين مناهضتها فكرياً.

١ــ محمد طالبي، حرية العقيدة - حق الإنسان أم اصطفاء الإنسان؟ في اشفارز لندر (حرية العقيدة) المصدر نفسه ص ٢٤٢ - ٢٦٠ Mohamed Talbi, Religionsfreiheit - Recht des Menschen oder. Berufung des Menschen?, in Schwartlaender (Hg.), Freiheit der Religion, a.a.O., S. ٢٤٢ - ٢٦٠, hier S. ٢٥٩.

٢ــ Riffat Hassan, On Human Rights and the Qur`anic Perspective, in: ,Arlene Swidler (Hg.), Human Rights in Religious Traditions (New York: The Pilgrim Press, ١٩٨٢), S. ٥١ - ٦٥, hier S. ٥٣.

٣ــ عبد الله أحمد النعيم - نحو تطوير التشريع الإسلامي- ص١٠ (صدر الكتاب باللغة الإنجليزية عام ١٩٩٠ وترجمه إلى العربية وقدم له حسين أحمد أمين، الناشر: سينا للنشر/ القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٤.- المترجم) Vgl. Abdullahi Ahmed An-Na`im, Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights, and International Law (New York: Syracuse University Press, ١٩٩٠), S. ١٠: The aim of this book is to contribute to the process of changing Muslim perceptions, attitudes, and policies on Islamic and not secular grounds.

بمستوى مختلف تماماً تتضح تحفظات المثقفين والسياسيين الإسلامويين عن العلمانية متمثلة في رؤيتهم إلى النظام الإسلامي (الذي تظل معالمه في أغلب الأحيان غير واضحة).

كذا يدعو أبو الأعلى المودودي، الكاتب الباكستاني الواسع النفوذ والذي أصبح الإسلاموي الكلاسيكي بعد عشرين عاماً من موته، إلى ثيوقراطية ديموقراطية إسلامية يستوجب تطبيقها سياسياً تعليمات الشريعة الإسلامية من قبل جماعة المؤمنين الموسومة بوحدة خليفة الله في الأرض[1].

يُفهم مشروع المودودي الثيوقراطي الديمقراطي على أنه بديل صريح لديمقراطية الغرب العلمانية. صحيح أن للثيوقراطية الديمقراطية مُكوناً ديموقراطياً إلا أنها ستظل في الأساس ديمقراطية للمسلمين .

ووفقاً للمودودي فالوظائف المركزية السياسية يجب على الأقل اقتصارها على المسلمين لكونهم المعنيين فقط بفهم الأسس الدينية المعيارية للدستور والذين بمقدورهم تطبيقها بحسم.[2]

ينبري ممثل أكثر حدة من المودودي ألا وهو سيد قطب شهيد جماعة الإخوان المسلمين المصرية الذي أعدم في عام ١٩٦٦ والذي انصب كفاحه السياسي على الجاهلية التي تعني الوثنية، والجهل والمستخدمة في الإسلام التقليدي لوصف فترة ما قبل الإسلام والمتضحة - وفقاً لرأي سيد قطب - في كل التصورات غير الإسلامية[3]. كذلك دولة القانون العلمانية المؤسسة على القانون الدنيوي، لا على القانون الإلهي، والتي هي تعبير عن الجاهلية الملحدة والتي يتوجب على المسلمين التغلب عليها بكل قوة .

١ــ أبو الأعلى المودودي، القانون الإسلامي والدستور ص ١٤٧

Vgl. Abul A`la Mawdudi, The Islamic Law and Constitution (Lahore: Islamic Publications, ٣. Aufl. ١٩٦٧),S. ١٤٧.

٢ــ المودودي، المصدر نفسه ص ٢٩٥ .Vgl. Mawdudi, a.a.O., S. ٢٩٥ff.

٣ــ Vgl. Yvonne Y. Haddad, Sayyid Qutb: Ideologue of the Islamic Revival, in: Joseph L. Esposito (Hg.), Voices of Resurgent Islam (Oxford: Oxford University Press, ١٩٨٣), S. ٦٧ - ٩٨.

لقد تُرجمت كتابات المودودي وسيد قطب إلى لغات عديدة، وتوجد حالياً ضمن كتب المجموعات الإسلامية في العالم، كما أنها منتشرة بين المسلمين بألمانيا .

إن مثل هذه الكتابات الإسلاموية تساهم بالتأكيد في تعميق التشكك والتحفظ حيال دولة القانون العلمانية. ولكن الموقف الدفاعي في مواجهة الدولة العلمانية بألمانيا هو مسؤولية أقلية راديكالية من المسلمين. أما الأغلبية فيبدو أنها تأقلمت مع الظروف الحالية (هذا لا ينفي بالضرورة التأرجح والتردد حيال مفهوم العلمانية) .

يتضح بشكل ملحوظ تأييد دولة القانون العلمانية من قبل العلويين الذين يمثلون أقلية داخل الإسلام، وتُدرك نتيجة تاريخ الاضطهاد الطويل وتُقيم الفرق المؤسس بين الدولة والجماعات الدينية[١] .

هنا تجدر الإشارة إلى نتائج دراسة بيلافيلد حول الأصولية ثلاثة أرباع الشباب ذوي الأصول التركية، الذين شملهم البحث أدلوا برضائهم بل باقتناعهم، وهي أنه بالفرص المتاحة في ألمانيا لممارسة الشعائر الدينية[٢]، أما الثلثان منهم فقد رفضوا الرأي القائل بوجوب هيمنة الدين على السياسة من جانب واحد، فيما أبدت في الوقت عينه الأغلبية (بنسبة ستين بالمائة) فاعلية التأثير العامة للإسلام، مقارنة مع مؤسسات عامة أخرى[٣] .

١ــ Vgl. Dursun Tan, Aleviten in Deutschland. Zwischen Selbstethnisierung und Emanzipation, in: Gerdien Jonker, (Hg.), Kern und Rand. Religioese Minderheiten aus der Tuerkei in Deutschland (Berlin: Verlag Das Arabische Buch, ١٩٩٩),S. ٦٥ -٨٨.

٢ــ Wilhelm Heitmeyer + Joachim Mueller + Helmut Schroeder, Verlockender Fundamentalismus. Tuerkische Jugendliche in Deutschland (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, ١٩٩٧), S. ١٠٣f.

٣ــ المصدر نفسه ص ١٢٣

Vgl. Heitmeyer u.a., a.a.O., S. ١٢٣

٢ـ علمانية الدولة - هل هي حل مسيحي خصوصي؟

إن التحفظات الإسلامية عن علمانية الدولة والقانون كثيراً ما تعلل بالإشارة كأنها إجابة مسيحية خاصة تتعلق بمشكلة مسيحية كذلك. فالإسلام (على أي حال السني) بعكس المسيحية . يعرف إكليروسا مؤسساً [١].

إن عملية تحرر الدولة من هيمنة تراتيبية الإكليروس الذي قاد في العصر الحديث إلى علمنة دولة وقوانينها، لم تكن ضرورة في الإسلام. وبما أن الإسلام لا يعرف المشكلة المسيحية لهيمنة القساوسة، لا يتوجب عليه الأخذ بالحل المسيحي تجاه هذه المشكلة .

وهناك من ينطلق من الحجة القائلة بأن الإسلام دين يخلو من الإكليروس ليذهب إلى أن الإسلام يعترف أساساً ومنذ البداية بعلمانية الدولة. هكذا يمكن أن يتحول الإنكار الإجمالي للعلمانية، بوصفه نموذجاً ينفرد به الغرب المسيحي حسب زعمه إلى اعتراف إجمالي بها، وهو اعتراف يظل سطحياً طالما لم يرتبط بحوار موضوعي حول المغزى التحرري لدولة القانون العلمانية، وطالما ظل يعمل على تقويض دعائم هذا الحوار. فمفهوم العلمانية باتجاهها النقدي إذا اختزل منذ البداية في أشكال الإكليروسية السياسية كما عرفها الغرب المسيحي فإنه يعني إغفال التجارب الإسلامية بما عرفته من مفهوم سلطوي للحق الإلهي كثيراً ما كان أيضا يستغل سياسياً .

١ـ المودودي يصر على عدم خلط الثيوقراطية الديمقراطية التي يدعو لها بالسلطة السياسية للإكليروس التي كانت نموذجاً للقرون الوسطى المسيحية.إن الثيوقراطية الإسلامية تختلف اختلافا تاماً عن الإكليروسية ذات الطابع الغربي . Auch Mawdudi (a.a.O., S. ١٤٧) besteht darauf, dass die von ihm propagierte Theo-Demokratie' nicht mit der politischen Herrschaft eines Klerus verwechselt werden duerfe, wie sie fuer das christliche Mittelalter typisch gewesen sei. Vielmehr sei die islamische Theokratie vom Klerikalismus westlicher Praegung voellig verschieden:... Islamic theocracy is something altogether different from the theocracy of which Europe has had bitter experience wherein a priestly class, sharply marked off from the rest of the population, exercises unchecked domination and enforces laws of its own making in the name of God....

هذا الهم يشير إليه فؤاد زكريا:- بالتأكيد لا يوجد في الإسلام مقابل للبابوية، ولكن كانت هناك دائماً أجهزة سلطة دينية اتسعت سلطاتها أحياناً لتتفوق على سلطة الدولة [١].

إن الحوار الإسلامي الداخلي حول الكبت السياسي والديني الذي ينتج عن تداخل بين سلطة الدولة والسلطة الدينية- وفقاً لزكريا -لم يُحسم إلى الآن. من الخطأ الوخيم أن يتجاوز المسلمون الحوار الجاد والنقد الذاتي، مشيرين باستهانة إلى عدم معرفة الإسلام السني إطلاقاً بالإكليروس.

إرث علي عبد الرزاق

إن الحوار الإسلامي الداخلي الجِدّيّ حول دولة القانون العلمانية، والذي ينبه له فؤاد زكريا ليس بشيء جديد في السياق الإسلامي. في عام ١٩٢٥ نُشر كتاب يطالب بوضوح بعلمانية الدولة ومن اللافت للنظر اعتماده على حجج إسلامية أصيلة. عنوان الكتاب "الإسلام وأصول الحكم" لمؤلفه علي عبد الرزاق الأستاذ في ذلك الوقت بجامعة الأزهر [٢].

كان الدافع المباشر للكتاب هو إنهاء كمال أتاتورك للخلافة الإسلامية عام ١٩٢٤. بالرغم من إقصاء الخليفة الأخير كان الأمر يتعلق بالفعل بالصراع حول السلطة، ولم يكن بأي حال من الأحوال، إصلاحاً دينياً. رأى علي عبد الرزاق في نهاية الخلافة فرصة للإسلام، وذلك لأن ادعاء

١ـ فؤاد زكريا، العلمنة - ضرورة تاريخية في: ميشيل لودرز (محرر)، الإسلام في انتفاضة؟ آفاق العالم العربي - ص ٢٢٨ - ٢٤٥، ص ٢٣٦ . Fuad Zakariya, Saekularisierung - eine historische Notwendigkeit, in: Michael Lueders, (Hg.), Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt (Muenchen | Zuerich: Piper, ١٩٩٢), S. ٢٢٨ - ٢٤٥, S. ٢٣٦.

٢ـ على عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم (الترجمة الفرنسية) نشر في جزأين في مجلة الدراسات الإسلامية' العدد ٧ (١٩٣٣) ص ٣٥٣ - ٣٩١ و العدد ٨ (١٩٣٤) ص ١٦٣-٢٢٢

Ich beziehe mich im folgenden auf die franszoesische Uebersetzung: Ali Abdarraziq, L`islam et les bases du pouvoir, in zwei Teilen erschienen in: Révue des Etudes Islamiques, Bd. VII (١٩٣٣), S. ٣٥٣ - ٣٩١ und Bd. VIII (١٩٣٤), S. ١٦٣ - ٢٢٢.

الخليفة حق ممارسة وظيفة السلطة الإلهية أو أنه ظل الله في الأرض، لا تعني إلا تقديساً خرافياً[١]، وهوما يتعارض مع الوحدانية القاطعة كما يعلنها القرآن.[٢]

بجانب ذلك يشير عبد الرزاق إلى القرآن الكريم بأنه يكاد يخلو من توجيهات مفصلة عن إدارة الدولة[٣]. إن قراءة الوحي القرآني، على أنه كتاب قانوني أساسي لسياسات الدولة ليست غير ذات جدوى فحسب، وإنما يتعارض مع القرآن نصاً وروحاً وتقود إلى إنكار الاعتقاد بأن القرآن هو خاتم الوحي[٤].

على منوال عبد الرزاق ينحو اليوم من بني وطنه في مصر كل من محمد سعيد العشماوي، ونصر حامد أبو زيد وفؤاد زكريا، كلٌ بنبرة مختلفة يدعو إلى علمانية القانون والدولة، من وجهة نظر إسلامية. فالعشماوي يرفض أي تقديس لسياسة الدولة، وهذا ما يلحق أضراراً ماحقة بالسياسة والدين[٥]، وذلك لإثبات التجربة أن أي سلطة سياسية مقدسة تنتهي بحكم الفرد، نتيجة لاكتسابها مناعة ضد التساؤلات الناقدة، وفي الوقت عينه يفسَد الدين ويصير أداةً لإستراتيجيات الصراع حول السلطة والمؤامرات. إضافة إلى مثل هذه التجارب الاستغلالية يرى العشماوي تناقض السلطة الثيوقراطية مع ادعائها للرسالة الأساسية للقرآن، التي تمثل الوحدانية القاطعة وتظهر في ضوئها الثيوقراطية كصورة من الكفر، لأن ذلك تدنِ باسم الله إلى مستوى الصراع على السلطة بين البشر .

يشير أبو زيد في نقده للخطاب الديني السائد إلى خلط إستراتيجي متعمد بين مستويين: الفصل المؤسس بين الدولة والكنيسة أو بالأحرى المجتمعات الدينية في العلمانية الحديثة وما يضلل

١ــ المصدر نفسه الجزء الأول ص ٣٩١ So Abdarraziq, a.a.O., Teil ١, S. ٣٩١

٢ــ المصدر نفسه الجزء الثاني ص ٢٢٠ Vgl. Abdarraziq, a.a.O., Teil ٢, S. ٢٢٠f.

٣ــ المصدر نفسه الجزء الثاني ص ١٩٨ Vgl. Abdarraziq, a.a.O., Teil ٢, S. ١٩٨.

٤ــ المصدر نفسه الجزء الثاني ص ٢٠٦ Vgl. Abdarraziq, a.a.O., Teil ٢, S. ٢٠٦f.. ....

٥ــ Vgl. Muhammad Said al-Ashmawy, L`islamisme contre L`islam (Paris: La Découverte, ١٩٨٩), S. ١١, ٣٤, ٨٥ u.?.

به من المحافظين والإسلامويين متمثلاً في مطابقتهم بأن ذلك يعني فصل العقيدة عن الحياة والمجتمع[١]. بذلك تبدو العلمانية في الرأي العام المتأثر بالخطاب الديني السائد وكأنها مطابقة للإلحاد[٢].

يطرح أبو زيد مفهوماً للعلمانية ليس ضد الدين، وإنما ضد هيمنة الدين على كل المجالات[٣]. والمقصود هنا بالتحديد تقليص السلطة السياسية لرجال الدين. فأبو زيد لا يطالب بعلمنة قانون الدولة ولا يريد بذلك إبعاد الدين عن الحياة العامة، ولكنه يريد تحرير الخطاب الديني من قبضة المؤسسات والأيديولوجيات السياسية وبذلك يؤسس لخطاب حر .

لفؤاد زكريا مفهوم مماثل للعلمانية يُعّري رأي بعض الإسلامويين في التعارض بين القانون الإلهي والقانون الوضعي كظاهرة أيديولوجية بديلة. فالذين يدّعون الحق الإلهي لأنفسهم ولمواقفهم سيظلون بشراً معرضين للخطأ بيد أنهم لا يجهرون بعدم عصمتهم عن الخطأ ولا يخضعون برامجهم السياسية للنقد الديمقراطي، في ذلك يعترض زكريا إذ يرى في العلمانية الحديثة مبدأً نظام سياسي، مع الأخذ في الاعتبار قابلية الإنسان للخطأ، فصفة العصمة من الخطأ تظل للخالق وحده. إن العلمنة تمتنع عن تأليه الإنسان أو جعله كائناً معصوماً من الخطأ، وفي الوقت عينه تعترف بمحدودية العقل البشري وقصور النظم السياسية والاجتماعية[٤].

١ــ نصر حامد أبو زيد، الإسلام السياسي. نقد الخطاب الديني ص ٢٦. .....ترجمت الكتاب إلى الألمانية شريفة مجدي وقدم له نافيد كرماني والترجمة تمت من الطبعة الثانية ١٩٩٤ دار سينا للنشر - القاهرة. - المترجم (Vgl. Nasr Hamid Abu Zaid, Islam und Politik. Kritik des religioesen Diskurses (Frankfurt a.M.: dipa-Verlag, ١٩٩٦), S. ٢٦f.

٢ــ المصدر نفسه ص ٤٤٥ Vgl. Abu Zaid, a.a.O., S. ٤٤٥

٣ــ أبو زيد، حديث بين أبي زيد ونافيد كرماني، المصدر نفسه ص ١٩١ - ٢١٣، ص ٢٠٧ . أضيف الحديث وشكّل فصلاً أخيراً بعنوان تحرير القرآن في كتاب أبي زيد المذكور أعلاه Abu Zaid, die Befreiung des Korans (Interview-Gespraech mit Navid Kermani), in Abu Zaid, a.a.O., S. ١٩١-٢١٣, hier S. ٢٠٧.

٤ــ زكريا، المصدر نفسه ص ٢٤٣ Zakariya, a.a.O., hier S. ٢٤٣.

بالرغم من أن الكُتاب المذكورين أعلاه بدءاً من أبي زيد وانتهاءً بفؤاد زكريا مُختلف عليهم في السياق الإسلامي، (ولكن مَن مِن المفكرين البارزين)، يوضحون أن تقديراً إسلامياً لعلمانية دولة القانون ممكن، وله مغزاه، وبالرغم من ذلك لا تشكل العلمانية في حد ذاتها مبدأً إسلامياً. إن اعتراف المسيحية لا ينبغي أن يقود إلى احتواء العلمانية بصفتها جزءاً من القيم المسيحية (كما يحدث كثيراً)، وبنفس القدر لا يجوز أن ينتهي تقدير الإسلام للعلمانية إلى أسلمتها من طرف واحد بل تبقى علمانية دولة القانون نتيجة للحرية الدينية التي تظل بدورها، بصفتها حقاً من حقوق الإنسان، منفتحة لاحترام أي رأي ديني أو دنيوي .

الخلاصة

لعلمانية دولة القانون أهمية كبيرة، غير أن المخاطر تحوطها وعليه يمكن تطبيقها فقط بصفتها مبدأ من مبادئ الحرية في الدستور الديمقراطي، إذا أخذناها مأخذ الجد على أنها تحد سياسي .

في البدء يجب توضيح مبدأ الحرية في دولة القانون العلمانية، والدفاع عنه ضد الاختزال العقائدي والثقافي كما يلزم التبيين أن علمانية دولة القانون ليس تعبيراً عن نظرية تقدم لائكية كما أنها ليست جزءاً من رقابة للدولة وأنها لا تمثل نموذجاً غربياً مسيحياً خالصاً لتنظيم العلاقة بين الدولة والمجتمعات الدينية، بمعنى أن دولة القانون العلمانية تجسد حقوق الإنسان في الحرية الدينية. بناء على هذا التوضيح المبدئي يمكن أن يكون هناك حوار مثمر بناءٌ مع المسلمين، ومنهم ممثلو المجموعات الإسلامية، وهذا يستدعى أيضاً الحوار النقدي المفتوح مع الأيديولوجيات الإسلاموية على نهج سيد قطب وأبي الأعلى المودودي وتبعاتها السلطوية .

إن أفضل دفاع عن دولة القانون العلمانية هو أخذ الحرية الدينية بصفتها واجباً يؤخذ مأخذ الجد ويطبق بدقة .

ككل حقوق الإنسان، تهدف الحرية الدينية إلى المساواة، وكما هو معروف لا تزال المساواة القانونية بين الأقليات المسلمة في ألمانيا والكنيسة المسيحية، لا تزال معلقة، وإن مجتمع الأغلبية عليه دَينٌ لا بد أن يفي به .

من المؤكد أن المشاكلات الفعلية- بدءاً بالاعتراف بالمنظمات الإسلامية بصفتها منظمات تخضع للقانون العام ومروراً بتنظيم الدروس الدينية إلى تأهيل علماء الفقه الإسلامي ومعلمي ومعلمات الدروس الدينية في جامعات الدولة - لا يمكن حلها ببساطة، وإلى الآن في ألمانيا ليس من الواضح أن أياً من المنظمات الإسلامية تقوم بتمثيل القطاعات المختلفة من السكان المسلمين، وهذا يعني فقدان الشفافية في ما يتعلق بالتركيبات الداخلية للمجتمع الإسلامي. كذلك يمكن بالتأكيد تحسين مقدرة المنظمات الإسلامية على التعبير داخل المجتمع الديمقراطي .

أحياناً يعلو صوت الشك من الطرف المسلم في أن ممثلي السياسة والإدارة الألمانية يتخذون من النواقص الواضحة والمشاكلات ذريعةً مرغوبة لتعليق مشكلات المسلمين إلى أجل غير مسمى، حتى الذين يوافقون على الدروس الدينية الرسمية كضرورة يسوقون الحجة بأن في ذلك القضاء على مدارس القرآن الأهلية. إن هذا الموقف لا يليق بكرامة وأخلاقيات دولة القانون الحرة التي تقوم على الحرية الدينية .

لقد حان الوقت لوضع معلم على رغم كل المصاعب التي لا يمكن إنكارها والأسئلة العديدة التي تنتظر الإجابة، ليس هناك أي بديل مبدئي لمنح المسلمين فرصة المشاركة في تشكيل هذا المجتمع، على أساس المساواة في الحرية .

إن الذي يرى خطراً في ذلك على نظام القانون العلماني لم يفهم بعد معنى علمانية دولة القانون.

الفصل العاشر

التجربة العلمانية في إيران

د. عثمان علي

عرض موجز لتاريخ العلمانية في إيران:

لا تختلف العلمانية الإيرانية كثيراً في نموها وتطورها ومنطلقاتها الفكرية عن العلمانية العربية والتركية والكردية. فقد تزامن انبثاق العلمانية الإيرانية مع بدايات الاصطدام بين الحضارة الإيرانية الإسلامية والحضارة الغربية في القرن التاسع عشر .

استعمل الإيرانيون كلمة "عورفي" بدلاً من العلمانية وسمى العلمانيون الأوائل إيران "روشنفكر" (منور الفكر). ويبدو أن العلمانية الكردية استعارت هذا المصطلح واستعملت كلمة "منور" في وصف الذين حازوا الثقافة الغربية في السليمانية.

وفي البدء انحصر الأمر في تقليد بعض الإصلاحات الغربية وقام به شخصيات محدودة من رجال الحكم في بلاط السلالة القاجارية، تعرفوا بالمنجزات الحديثة من الحضارة الغربية وانبهروا بها، من هؤلاء الأمير كبير الذي زار أوروبا وانبهر بنظمها الإدارية والسياسية.

وقد ظهر في أواخر القرن التاسع عشر مثقفون خارج الحكم القاجاري وتركوا بصماتهم على الحياة الفكرية والأدبية من أمثال ميرزا فتح علي وآخوند زادة وزين العابدين المراغي ومالكم خان .

وقد كان خطاب هؤلاء قومياً فارسياً موجهاً نقده الأساسي إلى الدين الإسلامي باعتباره - ومن وجهة نظرهم - سبباً للتخلف في البلاد. وقد أثر كل من فرنسا وروسيا في القرنين الماضيين في مسار وتطور العلمانية في إيران. أما التأثير الفرنسي فجاء نتيجة البعثات الدبلوماسية والدراسية التي أرسلت إلى فرنسا بعد الثورة الدستورية ١٩٠٦. لذلك أخذت العلمانية هنا مساراً لائكياً (معادياً للدين). كما تأثرت العلمانية بتطورات الأحداث في روسيا في نهاية القرن التاسع عشر في تشديدها على مسائل التقدم والتنمية وحل القضايا الاجتماعية. وبرز بين

النخبة الإيرانية ثلاثة اتجاهات في كيفية التعاطي مع الثقافة الغربية. جسد كل من آخون زادة وتقي زادة ومالكم خان التيار الحداثي الذي طالب بترك كل شيء إسلامي واقتباس كل شيء غربي. وجسد كل من آقا زادة وطالبيف التيار التلفيقي الذي دعا إلى الجمع بين الثقافة الإيرانية الإسلامية والعلوم الغربية.[١] وكان هناك التيار المحافظ الرافض للحداثة والداعي إلى التمسك بالقيم التراثية الشيعية. وفي أثناء الحكم البهلوي تجذرت العلمانية الراديكالية كما سنأتي على شرحه أدناه.

الفكر الإيراني الحديث مثله كمثل الفكر القومي التركي تشكل منذ اللحظة الأولى من ثنائية مهمة، وهي ثنائية الحداثة والتخلف، وأصبحت هذه الثنائية ملازمة له منذ انبثاقه حتى اليوم. ثنائية تحولت إلى معضلة متداخلة ومتشابكة، معضلة أصبحت إشكالية لا تفارق هذا الفكر لأنه فكر لم يهدم أسس التخلف ولم يبن أسس الحداثة التي طلبها، وعدم إنجاز ونجاح أي منهما أدى إلى تعقيد الإشكالية وتعميق الأزمة التي يعيشها هذا الفكر.

تعد فترة حكم ميرزا عباس ولي العهد في السلطنة القاجارية المتوفى عام ١٨٣٢ ميلادي بداية انبثاق حركة الحداثة الغربية، وتعرف في أثنائها الإيرانيون بعوامل تخلفهم، وعرفوا أيضاً مكونات الحداثة، وانشغل الإيرانيون منذ تلك الفترة بما انتبه وأشار إليه عباس ميرزا وهما المحوران المهمان، محور: عوامل تخلف إيران، ومحور: إدراك مكونات تقدم أوروبا. فعوامل هذين المحورين ومكوناتهما كانت نماذجها كثيرة، لمسها وتعايش معها عباس ميرزا وهو في منصب ولي العهد، منصب أتاح له أن يصب انشغاله واهتمامه بعوامل التخلف وتحركه نحو معرفة مكونات الحداثة.

عوامل التخلف ومكونات الحداثة لم يكوّن أيَ منهما حدثاً عابراً في تاريخ إيران، بل تشكل منهما جناحا الوعي في الفكر الإيراني الحديث، وعي كشف الذات الإيرانية المنهزمة، ووعي آخر

١ـ Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writing Abdolkarim Soroush by Abdolkarim Soroush, Ahmad Sadri (Editor), (Oxford University Press, USA), October ٢٠٠٢ Publisher ,pp.٤-٦

كشف الأوروبي المنتصر، وهذا الوعي ذو الوجهين حمله ذلك السؤال المعروف في التاريخ الإيراني الذي طرحه ميرزا عباس على جوفير، مبعوث نابليون، القادم من أوروبا إلى فتح علي شاه قاجار، فقد تساءل لا أعرف ما هي هذه القوة التي تفوقتم بها علينا؟ وما هي أسباب ضعفنا؟ وما هي أسباب تقدمكم أنتم في أساليب الحروب والفتوحات واستعمال القوى العقلية التي تتفوقون بها، فيما نحن نعيش في بئر من الجهل؟ قل ماذا نفعل نحن الإيرانيين حتى نكون فطنين؟

ما شهدته تلك الفترة من تحرك وانفتاح باتجاه أوروبا من جانب الإيرانيين على محورين، المحور الأول: إدخال الإصلاحات والنظم الأوروبية، إصلاحات بدأها أولاً عباس ميرزا حين كان حاكماً على آذربايجان، وهي أول خطة بناء جديدة عرفتها إيران، وشملت تطوير الجيش وتنظيمه، فقد استفاد من خبرة ضباط أوروبيين وتجربتهم، وقاموا بتدريب وتعليم الجيش فنون القتال، واستعمال الأسلحة الجديدة وبناء مصنع في مدينة تبريز للمدفعية، ومن أجل استمرار خطة الإصلاح أوفد إلى أوروبا أولى البعثات للدراسة وتعلم إدارة نظم الدولة. المحور الثاني: مسار الارتباط والاتصال بأوروبا، وقد أخذ هذا المسار منذ تلك اللحظة عدة طرق هي:

١ـ البعثات الإيرانية إلى أوروبا.

٢ـ بناء المدارس الحديثة.

٣ـ ترجمة المصادر الأوروبية.

٤.الجرائد والمجلات.

٥ـ وضع الرسائل.

٦ـ الوسيط المثقف.[١]

١ـ محمود عبد الله ، إشكالية التخلف والحداثة في الفكر الإيراني المقاصد الثلاثة: القانون، والقومية، والإسلامية).الجمعة ١ شباط (فبراير) ٢٠٠٨ موقع الأوان

وكان أهم ما يدعيه أصحاب التيار الحداثي الاندماجي في إيران يومذاك هو أن طريق تقدم المسلمين هو السير كلياً وراء الغرب. وقال ميرزا مالكم خان (١٨٧١- ١٩٤٨) إننا في الأخذ بالمدنية الإفرنجية ينبغي أن لا نسعى إلى لاختراع، بل علينا أن نستهدي بها كمثال نحذو حذوه. وكان طريق التقدم عنده هو أن تستورد إيران من الخارج عدداً من المتخصصين لكي يدربوهم على كيفية إدارة الدولة، وأن يبعث بعدد من الطلاب إلى الخارج ليدرسوا العلوم والفنون حتى يصبحوا - حسب تعبيره - من الآدميين. كذلك يجب منح الأجانب امتيازات تجتذب رؤوس الأموال الأجنبية إلى إيران. إن قول مالكم خان هذا شبيه جداً بقول طه حسين الذي سبقت الإشارة إليه.

قيل إن العقائد الدينية هي التي أذلت الدولة والأمة، وأن طريق النجاة هو السير خلف الإفرنج ويقول آخوند زادة (١٨٤٩- ١٩٢٧م) ـ أحد المنبهرين بالحضارة الغربية في هذه الفترة: "يدور الآن في بلاد الإفرنج كلام عما إذا كانت العقائد الباطلة، تسبب سعادة الدولة والأمة أو ذلة الدولة والأمة. إن جميع فلاسفة تلك البلاد متفقون على أن العقائد الدينية هي السبب في إذلال الدولة والأمة في كل مجال". وقال تقي زاده، على إيران أن تصبح ظاهراً وباطناً، جسماً وروحاً، إفرنجية الاتجاه.[١]

وبناءً على قانون إيفاد الطلاب المشرع عام ١٩٢٨، سافر ٦٤٠ طالباً في ست سنين إلى أوروبا والولايات المتحدة الأميركية للتحصيل العلمي في مختلف الفروع... واستناداً إلى المعلومات الموجودة درس ٧٥٪ من كل المتعلمين الموفدين في فرنسا و٢٥٪ منهم أرسلوا إلى باقي البلدان بين الأعوام ١٩٢٨ – ١٩٣٣، وكان نصيب كل من إنجلترا ١١/٦٪ وألمانيا ٦/١٪ وبلجيكا ٣/٣٪ وأميركا ٢/٥ وأخيراً سويسرا ١/٤٪. وقد كان أهم عامل لاتخاذ هذا القرار هو رواج اللغة الفرنسية والعلاقات السياسية. وقد تابع الموفدون دراستهم في فروع العلوم الإنسانية والاجتماعية في كل من فرنسا، وإنجلترا، وبلجيكا، وأميركا، وأغلب من سافر إلى ألمانيا، وسويسرا في الفروع الصناعية.

---

١ Soroush ,p-٧

وقد انخرط الدارسون بعد عودتهم إلى إيران في المؤسسات والإدارات المختلفة واشتغلوا بالأعمال التعليمية والإدارية والثقافية، وهذ أدى إلى تأثيرات كبيرة في شؤون الحياة الاجتماعية.

يمكن اعتبار أحد العائدين، وهو الدكتور غلام حسين صديقي، مؤسساً لعلم الاجتماع العلماني في إيران وكان تأثير أعماله في المجتمع الإيراني مثل تأثير عالم الاجتماع العراقي علي نوردي، في النخبة العراقية. فقد شرع عام ١٩٤٠ بتدريس علم الاجتماع تحت عنوان «علم الاجتماع التربوي» في كلية الآداب جامعة طهران (الجامعة الوحيدة في طهران آنذاك) ومن ثم قام بوضع مصطلح «جامعة شناسي» (علم الاجتماع) المرادف لـ «Sociology» .

من الزاوية الفكرية كان أبناء الجيل الأول من العلمانيين في أغلبهم خريجي فرنسا ولديهم اتجاه الوضعية (Positivism) ، وكان أهم المسائل المشتركة فيما بينهم التشديد على المهمة الخاصة لعلم الاجتماع من أجل تعريف المجتمع الإيراني. كان هؤلاء يعتقدون بضرورة الاستفادة من علم الاجتماع المنتج في الغرب والتعرف بالمجتمع الإيراني على نحو جيد بأساليب جديدة. كما كانت النتائج العامة لأكثر الأبحاث الاجتماعية للإيرانيين تدور حول مواضيع تتعلق بتقدم إيران نحو "المدنية"، و"الدنيوية"، والحداثة والغربية».. وفي إيران أيضاً قدمت أفكار كارل ماركس من قبل المثقفين وجرى تبليغها. وكان فرع علم الاجتماع بصفته حالة طبيعية موئلاً مناسباً لمتابعة هذا النوع من الأفكار.[1]

وهذا الارتباط، والعلاقة التي تشكلت بين إيران وأوروبا أنتجا وعياً لدى من ارتبط بأوروبا من الإيرانيين خصوصاً المثقفين، وعياً شكل رؤية واحدة تجاه فهم الذات وفهم أوروبا معاً، ويشرح هذه الثنائية والرؤية أحد المفكرين الإيرانيين فيقول يقظة الأفكار في إيران هي ثمرة التعرف بالعلم والتمدن الغربي، والتعرف على مدنية الغرب هو من نتائج العلاقة والارتباط بين إيران وأوروبا...، المجتمع الإيراني متخلف عن التطور المادي والعلم والحكمة، ولا خبر عندنا عن ذلك التطور لأن الفوضى العامة في إيران هي سبب تخلفنا عن ذلك، وتبعاً لهذا التحديد الذي رصد

١ــ غسان حمدان ، تاريخ علم الاجتماع في إيران ، الآوان، الخميس ١٤ كانون الثاني (يناير) ٢٠١٠، http://www.alawan.org

التخلف والتطور أصبحت أوروبا تمثل نموذج التقدم والحضارة في الرؤية الإيرانية، لتلك المقاصد التي طرحت في إيران من أجل تغيرها تم أخذها من المرجعية الأوروبية، وهي كالتالي:

المقصد الأول (القانون): وانطلقت هذه الرؤية تبحث لها عن فضاء ومجال للعمل به، وكثرت الدعوات التي أطلقتها مجموعة من الشخصيات التي تعلمت وتثقفت في أوروبا، واطلعت على ما يدور هناك من تطور، وهي شخصيات أصبح عددها في تزايد مستمر، كذلك أصبح لها دور فاعل ومؤثر في مسار إيران المجتمعي والسياسي. وتأثيرها ودورها هذا بدأ يتسع في المجتمع حتى شكلت معارضة لمواجهة حكام الدولة القاجارية، وهذه المواجهة بدأت في شكل ضغوط من جانب المعارضة من أجل إدخال وتطبيق ما تدعو إليه، وأولى تلك الدعوات وأبرزها دعوة ميرزا مالك خان (١٨٣٢ ـ ١٩٠٨)، التي طلب بها إدخال وتطبيق القانون، ومن وجهة نظره يعد تطبيق القانون هو الحل وفي هذا السبيل ولتحقيق مقصده أسس مجلة قانون عام ١٨٩٠، لأنه رأى أن سبب تقدم أوروبا كامن في تطبيق القانون والعمل به. وهذه الدعوة الأولى تجاه مقصد القانون وجدت لها من يدافع عنها من الإيرانيين الذين آمنوا أن القانون هو المخرج من ما تعاني منه البلاد من فوضى، خصوصاً بعد توقف حكام القاجار عن ما بدأ به ميرزا عباس، وتخوفهم من تجربته في إدخال التنظيمات، كذلك وقف عملية التجديد الثانية التي سعى إليها أمير كبير ١٨٥١، وهذا التوقف زاد من عدم الانضباط للحياة العامة السياسية والاجتماعية والاقتصادية الذي وصلت إليه البلاد في ذلك الوقت، فقد رأى المدافعون أن الخلاص من الفوضى يكون في تطبيق القانون والتقيد به، وهو مهمة الدولة. لذلك بدأ التحرك نحو الدولة القاجارية التي رغب الجميع في أن يبدأ التغيير منها لتطويرها، بإدخال التنظيم والإصلاح الإداري عليها، وتشكيل مجلس الشورى لضبط نظام الحكم ليصبح القانون هو المرجعية بدل الاستبداد والرأي الواحد، وهذا ما يسمى بدولة القانون.

لكن هذا القانون والإصلاح تعثرا وواجها رفضاً من حكام الدولة القاجارية، فقد قام ناصر الدين شاه في أواخر سنوات حكمه ٤٨-١٨٩٦ بإغلاق وإيقاف الكثير من الأماكن ذات النشاطات الجديدة. وأصبح الإصلاح في صدام مع مبدأ الاستبداد وهو أساس تشكل الحكم

القاجاري، استبداد موروث من الماضي الإيراني أدى في النهاية إلى إخفاق تجربة إدخال التنظيمات والإصلاحات على الدولة بشكل تدريجي. وهذا الإخفاق والرفض أوصلا الأمر إلى مواجهات عديدة وطويلة دفعت المعارضة إلي الدخول في صراع مع الدولة دفع بالشاه مظفر الدين (١٨٩٦ـ١٩٠٧) إلى توقيع نص الدستور عام ١٩٠٧ قبل خمسة أيام من وفاته، من دون رغبة منه، بل تحت ضغط أحداث الثورة المشروطة، وهي ثورة قد أخفقت في تحقيق هدفها الذي سعت إليه، لأنه الامتياز الذي حصلت عليه وهو الدستور، جاء بعد فترة الشاه محمد علي (١٩٠٧ـ١٩٠٩)، وألغي الدستور وحل مجلس الشورى، لتعود البلاد إلى فترة ما أطلق عليه الاستبداد الصغير، فتأزم الوضع بعد القتل والنهب اللذين رافقا إلغاء الدستور وتصفية رموزه. وأخفقت تجربة الدستور كما أخفقت قبلها مساعي إصلاح الوضع والحكم. وتعد تلك التجربة قاسية جداً بالنسبة إلى كل دعاة الإصلاح. التجربة التي حملت معها اليأس إلى النفوس من إصلاح البلاد بشكل عام، وتمزقت أكثر فأكثر، وهذا ما دفع الجميع من سياسيين ومثقفين إلى البحث عن وجهة أو مقصد آخر بعيداً عن الإصلاح والقانون للخروج من التمزق والتأزم الذي وصلت إليه البلاد .

المقصد الثاني (الدولة القومية): المقصد الذي طرح بين الأوساط الإيرانية والتف حوله القوميون الفرس، كان هو مقصد بناء الدولة القومية، دولة مهمتها الأساسية توحيد إيران جغرافياً وسياسياً بالقوة، وتشكيل هوية واحدة للبلد، وهي الهوية الفارسية. هذا هو المضمون العام للمقصد الثاني، وأصبح هذا المقصد مطلب ودعوة كل الإيرانيين. الجيل الثاني من القوميين وقف وراء ترسيخ ونشر هذا المقصد بشكل واسع بين الإيرانيين، ويعتبر سيد حسن تقي زاده (١٨٧٨-١٩٧٠) من أبرز شخصيات هذا الجيل الذي تأثر بالثقافة الأوروبية وكان من أشد دعاة الرؤية القومية، على النمط الأوروبي، فدعوته معروفة فقد طلب أن تؤخذ التجربة الأوروبية بكاملها وتطبق في إيران من القدم حتى مفرق الرأس باستثناء بقاء اللغة الفارسية. وقد كان دوره مهماً في بلورة الرؤية القومية، الرؤية التي اجتمع حولها ودافع عنها الجيل الثاني بكامله، وقد تغيرت رؤيته بعد إخفاق الحركة الدستورية التي عاش أحداثها، وما وصلت إليه أمور البلاد

من تدهور وفوضي خصوصاً قبل الحرب العالمية الأولى وبعدها، وهي إجمالاً أحداث اجتمعت ليشكل منها الجيل الثاني توجهه السياسي، فيطلب تشكيل دولة قومية يقودها رجل قوي وإن كان مستبداً يسيطر على الحكم ليوحد البلاد بالقوة وينقذها من الانقسام ويخرجها من الفوضى. وقد أصبحت وحدة البلد وفرض الهوية القومية الفارسية الاتجاه الذي ساد وتصدر الخطاب الإيراني السياسي والثقافي، ليكون هو الحاكم الرسمي. ولتحقيق هذا الهدف، التف حول هذه الرؤية معظم المثقفين الإصلاحيين، إضافة إلي السياسيين، وجميعاً شكلوا تياراً دفع الأمور لتعجل بإسقاط الحكم القاجاري، فوقفوا إلي جانب رضا خان، برغم أنه رجل عسكري، ومستبد في آرائه، وهي حركة انقلبت على القانون، خصوصاً أن هذا التيار هو الذي دفع مجلس الشورى ليغير موادَ من الدستور (٣٦، ٣٧، ٣٨) مع طرح مادة واحدة لصالح رضا خان ليكون تنصيبه شرعياً في الظاهر. وبعد ذلك التنصيب أصبحت كل الأمور في قبضة رضا شاه ، وسار الحكم في عهده في اتجاهين، الأول: فرض القوة بواسطة الجيش الذي كان أداة رضا خان للوصول إلى كل ما رغب في الوصول إليه، وكانت العقيدة القومية الفارسية هي التي فُرضت لتشكل الهوية الرسمية لإيران، وتحذف هويات كل الشعوب الأخرى وتحارب ثقافتها. والاتجاه الثاني، هو نمط التحديث، أو شبه التحديث على الشكل الأوروبي، وأخذ يتحرك باتجاه تطبيق النموذج التركي (البلد المجاور لإيران). وهو ما قصد منه تقوية نفوذه وفرض إرادته الاستبدادية.[١]

هذان الاتجاهان أنتجا معارضة له، ومن طرفين، من قبل القوميات، ومن قبل المثقفين الفرس أنفسهم، بعد أن تفرد بالسلطة وأسكت كل الأصوات، وهي الأصوات التي عملت في السر ضد حكمه، وظهرت في العلن بشكل مباشر لتعبر عن أفكارها ومعارضتها، وذلك بعد أن دخل جيش الحلفاء إيران وأسقط رضا خان من الحكم. وقد شهدت تلك السنوات فترة من الفوضى وعدم الاستقرار السياسي والأمني في كل أطراف البلاد. وهي تعد فترة من الحرية في إيران سمحت لكل أطراف المعارضة أن تعمل وتنشط في سبيل حصولها على حقوقها وحل قضاياها، لكن ذلك

١ــ محمود عبد الله، إشكالية التخلف والحداثة في الفكر الإيراني المقاصد الثلاثة: القانون، والقومية، والإسلامية. الجمعة ١ شباط (فبراير) ٢٠٠٨ موقع الأوان.

المتنفس من الحرية لم يطل فانتهى بعودة سيطرة المركز، وتولي محمد بهلوي الابن الحكم في إيران، وقضى على كل الحركات، لتبقى القضايا من دون حل أو تخمد بالقوة، فيصبح السكوت نصيبها، أو يتم التعامل مع بعضها بشكل سطحي .

وتعد فترة حكم محمد بهلوي الابن النموذج والشاهد في التعامل على هذا الشكل مع القضايا الإيرانية المهمة، وبثلاثة أساليب هي: أسلوب الإخماد، والحداثة السطحية، والسكوت التام.

أسلوب الإخماد، تعامل به مع حركة محمد مصدق رئيس الوزراء الإيراني الذي وصل إلى رئاسة الوزراء بتأييد أعضاء البرلمان، وهذا ما دفع محمد بهلوي إلي ترك إيران إلى الخارج حتى تستقر الأوضاع لصالحه فيعود إلى الحكم. وفعلاً، وبعد فترة وجيزة عاد إلى الحكم بعد إخماد حركة مصدق عام ١٩٥٣، الحركة التي أراد لها مصدق أن تصحح مسار الحكم والوضع في البلاد، ومنها عملية تأميم النفط الإيراني التي أثارت جدلاً سياسياً داخلياً وخارجياً، وكانت أهم عامل وراء إخماد حركته .

ثم أسلوب التعامل السطحي، وتمثل في المجال الاقتصادي، مثل خطة إصلاح الأراضي عام ١٩٦٢م ، أو ما سمي بالثورة البيضاء (وهي أطروحة قصدت حل مشكله ملكية الأرض، وكانت تعد من المشكلات المزمنة في إيران، لذلك أصبحت من أولويات مشاغل رجال الدولة والبرلمان قبل الثورة الإسلامية. وهي قضية تنازع فيها طرفان، طرف أراد لها أن تنفذ، وطرف عرقل العملية. ويمثل الطرفَ المعرقل، الإقطاعيون الذين يشكلون كتلة في البرلمان، لأن خطة الإصلاح كانت مدرجة على البرلمان ليسن قوانينها .

تلك الفترة الطويلة من الحكم أكدت أن الاتجاه الواحد، وهوالحل السياسي، لا يكفي في بلد متعدد القضايا والمشكلات، فقد أصبح الاستبداد السياسي من ثوابت الثقافة الإيرانية، كما بقيت عملية حل قضية القوميات مهملة ومسكوتاً عنها. ولذلك فقد يصبح تجاوز التخلف في بلد مثل إيران ـ يعاني من هذه المعضلات ـ يصبح استحالة. إلا إذا تشكلت فيه دولة مدنية تجعل الخيارات في يد مواطنيها لتحقيق مقاصدهم وفق رغباتهم، لا أن تفرض عليهم. لأن المقاصد

التي فرضت أصبحت تقبض على مصير الجميع ولا تفتح أبواب الحرية، ولا تبث المساواة، وإن ادعت غير ذلك كما في المقصد الثالث الإسلامي الذي قبض على الحكم في إيران .

المقصد الثالث (الأصول الإسلامية): هذا المقصد يطبع عقد الثمانينات، منذ بداية تاريخ وصول دعاة هذا المقصد إيران بعد سقوط الحكم البهلوي. وهو مقصد إسلامي تم التشديد على أنه هو الأصل كما جاء في دستور البلاد الذي تم تدوينه وجاء في المقدمة منه إن عدم نجاح كل من النهضة المشروطة ضد الاستبداد، والنهضة الوطنية ضد الاستعمار لتأميم النفط، عائد إلى عدم توسل المكافحين بأصول الإسلام الأساسية .[1]

العلمانية في العهد البهلوي:

وقد انمحت الامتيازات المتعلقة برجال الدين بالتدريج عقب وصول الأسرة البهلوية ــ ذات الاتجاه القومي الفارسي المتشدد ــ إلى السلطة، والتي حكمت إيران لمدة ٥٤ عاماً، و استمر الأمر على هذا المنوال حتى سقوطها عام ١٩٧٩ بفعل الثورة الشعبية بقيادة علماء الدين والحوزة الشيعية .

ظهرت عدة اتجاهات فكرية و سياسية في عهد الأسرة البهلوية من ملكية وقومية ويسارية وإسلامية، ولا تزال هذه التيارات تلعب دوراً أساسياً في الحياة السياسية والثقافية للمجتمع الإيراني.

بدأت جذور الصراع تظهر إلى العلن بين العلمانيين وأصحاب التيار الإسلامي، خاصة علماء الدين الشيعة، حين قام المفكر القومي العلماني أحمد كسروي في الأربعينيات من القرن الماضي بإنشاء مدرسة، ودعا بدين جديد وصفه بالباك ديناناي (أصحاب الدين النزيه). غير أن أهمية كسروي لم تأت من إنشائه ديناً جديداً بل من بحوثه وكتاباته التي أثرت على الأجيال اللاحقة من النخبة. وفقد كسروي حياته بسبب نقده اللاذع لمؤسسة علماء الدين الشيعة وأدائهم التاريخي.

١ــ محمود عبد الله إشكالية التخلف والحداثة في الفكر الإيراني المقاصد الثلاثة: القانون، والقومية، والإسلامية، الجمعة ١ شباط (فبراير) ٢٠٠٨ موقع الأوان

وقد أطلق عليه الداعية الإسلامي نواب صفوي الرصاص حين كان يهم بالخروج من عمله في وزارة العدل في طهران عام ١٩٤٦

سيطر رضا شاه البهلوي عام ١٩٢٣ على إيران، ورفع فيها لواء القومية الفارسية وحاول فصل إيران عن محيطه الإسلامي ومنع الحج والزيارة والأذان والجماعة والمنبر والخطابة، والوعظ والإرشاد وزيارة الأعتاب المقدسة، وأشاع الخمور والفجور وصادر المؤسسات الخيرية والمدارس الدينية، واستملك الأوقاف والأملاك الشخصية، وقتل العشرات من العلماء، وحارب الثقافة الدينية ومنعها منعاً باتاً، وطارد رجالها أي مطاردة، وأجبر النساء على التبرج والاختلاط بالرجال وفتح المواخير والمخامر والمقامر وحطم الاقتصاد والصناعة والزراعة، وعمل ليل نهار لربط عجلة إيران بالغرب. وفي أثناء الحرب العالمية الثانية أزاحت دول التحالف رضا شاه من الحكم وذلك لميوله القريبة من النازية.

وأراد الشعب الإيراني استغلال هذه الفرصة لبناء تجربة ديمقراطية في إيران وإخراج إيران من السير في الفلك الغربي وهذا ما دفع إلى أن تتآلف قوى المعارضة من مختلف التيارات تحت قيادة آية الله كاشاني والجبهة الوطنية الإيرانية التي كان يقودها مهدي بارزكان. وسقط التحالف واستطاع الغرب بقيادة الولايات المتحدة وأد التجربة الديمقراطية في إيران بالانقلاب العسكري الذي دبرته س.أ.ي وإف ١٦ البريطانية ضد مصدق في عملية سرية سميت أجاكاس.

وبعد عودته إلى إيران، عمل محمد رضا بهلوي على تشديد قبضته على النظام" فقام بتأسيس منظمة المخابرات والأمن القومي (السافاك) ومضاعفة ميزانية الجيش، ثم عمد إلى مواصلة المشروع السياسي والفكري، الذي وضع لبناته الأولى والده رضا بهلوي، فأعلن عن مشروعه (الثورة البيضاء) الذي حاول من طريق مجاراة النموذج (الأتاتوركي) في تركيا للّحاق بركب الحضارة الغربية، فصدرت قوانين شملت جميع الميادين، ففي الجانب السياسي صدر قانون الانتخابات" الذي أسقط شرط الإسلام من شروط الترشح لعضوية المجالس البلدية، وإحلال القسم بأي كتاب سماوي ـ على احترام الوظيفة ـ محل القسم بالقرآن الكريم، وتخويل النساء حق الترشح والانتخاب" فكانت تلك القوانين وغيرها السبب في بداية الثورة عليه، كما عمل الشاه على تركيز

كل السلطات لديه فهمّش البرلمان، وقمع المعارضة التي لجأت بسبب ذلك إلى العمل السري، وجنح البعض منها للعمل المسلح مثل منظمة (مجاهدي خلق) التي قامت بالعديد من الاغتيالات السياسية.

وعلى غرار مصطفى أتاتورك في تركيا، عمل محمد رضا بهلوي ـ أيضاً ـ على إحياء القومية الفارسية هذا التعصب للقومية الفارسية، بالاهتمام باللغة الفارسية، ومنع التعليم باللغات الأجنبية ـ وخاصة اللغة العربية ـ كما قام بمحاولة تنقية الفارسية من المصطلحات ذات الأصول العربية، ولكن محاولاته هذه باءت بالفشل" لكثرة المصطلحات وصعوبة إنجاز المهمة، كما قام بإحياء التراث الفارسي القديم" وخاصة تراث الدولة الساسانية، وملحمة الفردوسي" التي تصور الفتح الإسلامي على أنه هجوم بربري من طرف العرب الحثالة الذين يعيشون في الصحاري ضد الحضارة الفارسية العريقة، إضافة إلى ذلك" قيامه بمحاولة طمس وجود وتراث الأقليات القومية الأخرى في إيران كالأذرية والكردية والتركمانية والعربية.

على رغم أهمية العرض الموجز، الذي قدمه في الأوان الباحث محمود عبد الله، عن المقاصد الثلاثة في الفكر الإيراني الحديث، بيد أن التوقف عند المقصدين الأخيرين، أي القومية والإسلامية، كان ضرورياً لتوضيح مقومات السلطة الحالية في إيران، وآفاق التغيير الممكنة فيها.

يمكننا إرجاع الحركة القومية ونظيرتها الإسلامية في إيران إلى سؤال واحد، هو سؤال الهوية الإيرانية. وهذا السؤال لم يتردد صداه سياسياً وحسب، بل طبع بآثاره الكثير من المؤلفات الفكرية والأدبية منذ نهاية القرن التاسع عشر وصولاً إلى الثورة الإسلامية بقيادة روح الله الخميني. وبعد الكثير من التجارب المختلفة، وجدت النخبة الإيرانية طريقها الأسهل في تعريف الذات كمقلوب للآخر. لقد تمثلت القومية الإيرانية بالنسبة إلى أغلب دعاتها بثلاث ركائز، هي العرق الآري واللغة الفارسية والديانة الزرادشتية، وهذه الركائز الثلاث تحقق الخصوصية للهوية القومية لجهتين، فمن ناحية تدمج إيران بالغرب وفق الأسطورة العرقية، وتميزها عنها باللغة والدين، ومن ناحية أخرى تقتلع إيران من محيطها الإسلامي المتخلف، إذ تفترق عنها لغة وعرقاً وديناً. وككل الحركات المشابهة وجدت القومية الإيرانية الفارسية السلوى في العودة إلى الماضي الإمبراطوري

لفارس الزرادشتية، وهذا كان موطن الضعف الفكري للقوميين، وتحديداً لما أخرجوا الدين الإسلامي من نطاق الهوية الفارسية متجاهلين فعاليته في المجتمع الإيراني.

ويبدو أن بعض القوميين الكرد المتطرفين لم يعتبروا بعد من فشل دعاة القومية الفارسية المبنية على أسس غير إسلامية كالعرق الآري والزرادشتية المنقرضة والتنصل من الإسلام.

وفي منتصف السبعينيات تبين أن إصلاحات الشاه الممثلة بالثورة البيضاء وسياسات التغريب باسم التحديث، قد تمخضت عن تشكيل دولة علمانية بوليسية ومرتبطة بالغرب وتنمية مشوهة وغير متوازنة وتدمير للمؤسسات الاقتصادية الإيرانية المحلية وفتح الأبواب على مصاريعها للشركات الغربية لنهب ممتلكات إيران، وهذا ما أثار سخط الطبقة المتوسطة الممثلة بالبازار.[1]

فقد بدأ بعض الإيرانيين العلمانيين وعلماء الدين والمثقفين في وضع أيديولوجية معادية للغرب رداً على التأثير القوي للغرب ولأميركا على وجه الخصوص. وفي طليعة هذه الحركة، ولعله أهم روادها، كان جلال آل أحمد. وقد وصفت المقالة التي كتبها الأخير في عام ١٩٦٢ بعنوان (غرب زداكي) الغربنة بأنها ربما تكون أهم مقالة كتبت في تاريخ إيران الحديث. وقصد الأحمد ب"الغربنة " الاهتمام المفرط من قبل بعض القطاعات المؤثرة في المجتمع الإيراني بأمور وبطرق غربية الأصل. واعتبر ذلك الاهتمام بأنه الداء الرئيسي الذي يضعف تدريجياً، ولكن من دون توقف الهوية الوطنية الإيرانية، والذي اعتبر أن المكون الرئيسي لها هو الروح الشيعية. إن مصطلح الغربنة أو غرب زادكي أصبح عميق الجذور في المفردات السياسية الإيرانية إبان حقبة الستينات وما بعدها حتى أن آية الله الخميني استعمله حين كان يبث رسائله ويكتب إعلاناته في العراق (حيث كان منفياً في النجف). وكان جلال آل أحمد يحظى بشعبية دائمة وواسعة الانتشار إلى حد أن الجمهورية الإسلامية أصدرت طوابع بريدية تكريماً له في عام ١٩٨١ .

---

١ ـ عمر قدور" ملاحظات حول القومية والإسلامية الإيرانية" ، موقع الأوان ،الخميس ٢٨ شباط (فبراير) ٢٠٠٨

وفي سياق مماثل، انتقد مخرج الأفلام بارفيز كامبافي الغزوة الثقافية الغربية المتصورة في فيلمه عام ١٩٧٣ بعنوان المغول أو المغولة باللغة الفارسية والذي شبه فيه انتشار التلفزيون في إيران بالغزوات المغولية المدمرة لإيران في القرون الوسطى. وفي الحقيقة، كانت التجربة التاريخية الإيرانية مع الغزاة الأجانب ـ مثل اليونانيين، والأتراك، والعرب، والمغول، والروس، وغيرهم ـ لا يزال لها نفوذ وتأثير قويان على الانطباعات الإيرانية عن التدخلات الأجنبِية سواء كانت سياسية أو عسكرية أو ثقافية .

وبسبب تبني الشاه للمنظومة العلمانية المتطرفة" فقد كانت علاقته بالمؤسسة الدينية في إيران متوترة، فضيّق على المؤسسة الدينية، وحرمها الكثير من مصادرها المالية كالأوقاف، إلا أن الشاه لم يكن يقف أمام الدين بشكل كامل، وإنما حاول دائماً استغلاله لتحقيق مشاريعه داخلياً وخارجياً كما فعل والده مع المؤسسة الدينية بعد رفض البرلمان إلغاء حكم الأسرة القاجارية" فهو أقر بذلك، ثم طار إلى قم وأكد دعمه للمؤسسة الدينية في موضوع الأوقاف وغيره من القضايا ليكسب تأييدها في سياساته لاحقاً، ونفس الشيء حدث مع محمد رضا ففي إطار مناوراته السياسية مع رجال الدِّين، تراجع عن القرار الذي نصّ على عدم القسم بالقرآن، كما حرص على حضور المناسبات الدينية بشكل مستمر" حتى يفوّت الفرصة على المؤسسة الدينية، ويظهر بمظهر الأب لجميع الإيرانيين.[١]

من جهة أخرى سيكون من التعسف أن نفصل تماماً بين القومية والإسلامية الإيرانيتين. فالفارق بينهما يتجلى في أن الإسلام السياسي الإيراني أجاب عن سؤال الهوية بأن عدّل في الركائز الثلاث السابقة، فوضع الإسلام الشيعي الإيراني مكان الديانة الزرادشتية، وبهذا تصالح مع الواقع وحافظ على تعريف الذات كمقلوب للآخر العربي، إذ تم الاشتغال على المذهب الشيعي كخصوصية هوية إيرانية خالصة. ولعل تجربة الإسلام السياسي الإيراني تعيننا في فهم الالتباس بين الحركات القومية والإسلامية في المنطقة، فنحن نشهد على نطاق واسع انحساراً للتيار القومي

---

١ عمر قدور" ملاحظات حول القومية والإسلامية الإيرانية" ، موقع الأوان ، الخميس ٢٨ شباط (فبراير) ٢٠٠٨،

خطاب التيار الإسلامي، كما نشهد في بعض الأحيان التحاقاً من القوميين بالتيار الإسلامي، فما يحدث في هذه الحالات هو أن الإسلاميين يعيدون تعريف الذات، وبتعبير آخر لا يتم إلغاء جذر فكرة القومية، بل يتحول الإسلام إلى قومية أو يهيمن عليها. المثال المبكر في هذا الصدد هو مثال الباكستاني، فالقومية الباكستانية بصفتها مبرراً للانفصال عن الهند تجلت في الإسلام الباكستاني كمقلوب للهندي، في حين كانت العروبة هي مقلوب الآخر العثماني لناحية العرق، على الضد من الدين الذي يربط العرب بالأتراك. وهذه الأمثلة بمجملها تدلل على أن الفكر السائد في المنطقة بقي أسير مفهوم الدولة الأمة، أي أن العصبية لا تزال المحرك الأقوى للسياسة.

تزامن الدخول القوي للإسلام السياسي في إيران مع تجربة مصدّق، وربما لم تكن عودة مصدّق إلى تولي الوزارة ممكنة، عقب ما عُرف بانتفاضة تموز ١٩٥٢، لولا الدعم القوي من آية الله قاشاني الزعيم الإسلامي حينها. ويُسجّل للأخير أنه كان أول من يصدر فتوى دينية سياسية، فقد درجت العادة أن يصدر آيات الله فتاوى تحض على الجهاد في حالات الحرب، أما قاشاني فقد أصدر فتوى بتصفية أحمد قوام، رئيس الحكومة المعين بعد إقالة مصدق من الوزارة الأولى، وفي نص أن تصفية قوام واجب مقدس يقع على عاتق كل مسلم مخلص، والسبب أن الأخير أورد في بيانه الوزاري فقرة تشير إلى المفهوم الليبرالي بفصل الدين عن الدولة. ويبرز الدور الإسلامي أكثر عند سقوط حكومة مصدق الثانية، فبمجرد أن سحب قاشاني دعمه وقعت الحكومة فريسة سهلة للبلاط والجيش. ومن المعلوم أن الفتوى الدينية في المذهب الشيعي لها قوة الإلزام بالنسبة إلى أتباع المرجعية، أي أن المؤسسة الشيعية قادرة على السيطرة أكثر من نظيرتها السنية.

بعد تصفية مصدق، وانشغال الشاه وحلفائه الأمريكيين بمحاربة حزب توده الشيوعي، أصبحت الساحة مهيأة أكثر للتيار الإسلامي، وقد أحسن آيات الله الاستفادة من درس مصدق، فقاموا بعد الانقضاض على الحكم بتصفية حلفاء الأمس من المعارضين، ومنهم المعارضة القومية التقليدية. لكن الإسلام وحده لم يكن كافياً للحفاظ على السلطة، لذا أخذت سلطة الملالي تكثر من الخطاب الذي يماهي الإسلام بالقومية، مستفيدة من الحصار الغربي عليها ومن الحرب التي خاضتها مع العراق، كما أن الكثير من القوميين السابقين تخلوا عن علمانيتهم وليبراليتهم لصالح

الاندماج في القومية الجديدة. وعلى سبيل المثال نكاد لا نميز الإسلامي من القومي ونحن نقرأ مقالة وزير الخارجية الإيراني منوشهر متكي، المنشورة في اللوموند بتاريخ ٢٥/١٠/٢٠٠٧.. يصف متكي العلاقات الإيرانية الفرنسية بأنها مشحونة إلى حد تزويد طاغية، يدعى صدام حسين، بالسلاح الوفير، بغية استهداف الشعب الإيراني الآمن في مدنه، وتدمير جزء من التراث التاريخي العظيم لبلد بمثل عراقة فارس. يبقى أن ننوه إلى أن متكي عنون مقالته بـ "كيف يمكن للمرء أن يكون فارسياً؟".

بالطبع لا تكفي الأيديولوجيا للإمساك بمقاليد الأمور، ففي بلد ريعي نفطي، كإيران، سيكون من شأن السلطة أن تؤثر تأثيراً حاسماً في توزيع الثروة، وقد وجد القادة الدينيون ضالتهم في تجار البازار الصغار أيام الشاه، وأولئك لم يكونوا معنيين بالعلاقة مع الخارج بقدر ما يكنون العداء للآخر.

وبعد ثورة الخميني تأسست رأسمالية دولة إسلامية، وهذه لا تقتضي الانفتاح على الآخر، إلا عبر قنوات الاحتكار الداخلية، أي السلطة نفسها كما نجد في التجارب المشابهة. ومع هذا يُسجل للتجربة الإيرانية أنها أقرب إلى التوتاليتارية من ديكتاتورية صدام مثلاً، إذ نرى ما دون ولاية الفقيه مؤسسة للنظام تعيد توزيع النفوذ والثروة على شريحة أكبر من المستفيدين، وعلى سبيل المثال لا يمكن النظر إلى الحرس الثوري بصفتها جيشاً عقائدياً فقط، من دون أخذ الدور الاقتصادي الهائل له في الاعتبار، على صعيد الصناعات العسكرية أو على صعيد سيطرته على جزء من الاحتكارات المدنية، وهكذا يمكن فهم العقوبات الأمريكية الأخيرة بحقّ الحرس الثوري. وعلى العموم كانت شريحة المستفيدين من الريع النفطي أكبر بكثير، إذا قورنت بمثيلتها في عهد الشاه، كما أن المواجهة المستمرة مع الغرب، منذ بداية الثورة، أكسبت النخبة الحاكمة خبرات في الالتفاف على عزلتها الدولية على الصعيد الإجرائي، وفي الوقت نفسه استثمار هذه العزلة في تغذية مشاعر الكراهية في الداخل.

أخيراً لعل الافتراق الأخطر للمسألة الإسلامية عن القومية بشكلها العلماني هو تجذر المسألة الدينية، وكما رأينا فالإسلام الشيعي يقدّم المثال الأكثر تماسكاً على الإسلام السياسي، وتأخذ

الفتاوى قوة التكليف الشرعي، لذا تبدو آفاق التغيير في إيران باهضة الثمن، خاصة حين يتبدى الاستعداد الاستشهادي على أنه من طبيعة الحياة.[١]

إيران: العلمانية الدينية

في معرض تعليقه على الانتخابات الرئاسية الإيرانية التاسعة عام ٢٠٠٥ استعمل محمد خاتمي[٢] (الرئيس الإيراني الإصلاحي) مصطلح الديمقراطية الدينية. هذا المصطلح يثير العديد من الإشكاليات والنقاش حول مشروعيته ومفرداتها هل من الممكن بناء تجربة ديمقراطية بدون علمانية ؟وإلى أي مدى يمكن لأحد النموذجين أن يقدم تنازلاً للآخر؟ وعن أي إسلام وأي ديمقراطية نتحدث؟ وهنا نعود مرة أخرى إلى أطروحة العلمانية المؤمنة فهل من الممكن بلورتها ضمن سياق النظام الإسلامي الشيعي؟

فقد ساند معظم المثقفين الإيرانيين ـ ما عدا الملكيين ـ الثورة ضد الشاه في عام ١٩٧٩، فقد كانوا جميعاً يعرفون ما لا يريدون وهو حكم الشاه الاستبدادي، لكنهم لم يكونوا يعرفون ما يريدون. فعليه أخذ الخلاف يشتد بين المثقفين العلمانيين ورجال الدين الذين هيمنوا على السلطة منذ الأعوام الأولى لقيام الثورة الإسلامية في إيران .

يقول يوسف عزيزي: إذا قارنا بين الخطاب الديني الإسلامي الذي تمثله على أرض الواقع المؤسسة الدينية الشيعية والخطاب العلماني الذي يمثله المثقفون بتياراتهم الشيوعية والاشتراكية والديمقراطية والليبرالية والقومية فسنصل إلى النتائج التالية: أولاً، الخطاب الديني له جذور تصل إلى ١٤ قرناً أي منذ دخول الإسلام إيران حتى الآن، في حين أن جذور العلمانية تعود إلى ثورة الدستور أي قبل قرن واحد. فالخطاب الديني الحاكم حالياً يؤمن بحكومة دينية تتخذ من

١ ـ المرجع نفسه

٢ـ لمزيد من الاطلاع على فكر محمد خاتمي راجع كتابه " الدين والفكر في شراك الاستبداد" ، ترجمة ماجد الغرباوي ، دار فكر المعاصر،دمشق ،٢٠٠٤

صدر الإسلام وخاصة حكومة الإمام علي نموذجاً لها، في حين يعتقد المثقفون العلمانيون من التيارات المذكورة آنفاً وكذلك الملكيون والدستوريون يعتقدون، بضرورة فصل الدين عن السياسة .

لكن هناك فئة وسطية ـ بين العلمانيين والدينيين ـ توصف باسم المثقفين الدينيين انبثقت من بين الأوساط المؤمنة بربط الإسلام بالسياسة، لا من السلطة الدينية العلمائية (علماء الدين)، وظهرت على الساحة بصفتها معارضة فكرية وسياسية قبل ١٠ سنوات كان معظم شخصياتها الفكرية والسياسية يؤمنون بفصل الدين عن الحكومة لا عن السياسة. وهؤلاء هم الذين ينظرون ويقودون الحركة الإصلاحية في إيران حالياً.

وتوجد بين قطبي فئة المثقفين الدينيين أطياف مختلفة قسم منها قريب من خطاب المؤسسة الدينية القائلة بمزج الدين مع السياسة والحكومة كالرئيس خاتمي وأخرى هي الأغلبية أخذت تؤمن - كما قلنا- بفصل الدين عن الحكومة كسعيد حجاريان المنظر الرئيسي للإصلاحات والمستشار السياسي للرئيس خاتمي والمفكر الديني عبد الكريم سوروش وثالثة تقربت من العلمانيين بل أصبحت منها كأكبر غنجي المعتقل حالياً والذي نشر قبل فترة من معتقله في سجن إيفين بطهران كراساً بعنوان بيان للجمهورية دحض فيه معتقداته السابقة والقاضية بضرورة دمج الدين مع السياسة والحكومة وأعلن عن إفلاس هذا الخطاب بعد ٢٣ عاماً من أداء رجال الدين في السلطة السياسية في إيران وأخذ منحى علمانياً واضحاً.[١]

---

١ ـ يوسف عزيزي، المثقفون في إيران بين الدين والدولة الحوار المتمدن - العدد: ٦٠٣ - ٢٠٠٣ / ٩ / ٢٦

سورروش: الديمقراطية الدينية بديل الدولة الإسلامية:

نقدم أدناه فقرات من مقابلة أجرتها مجلة ISIM[١] مع الفيلسوف عبد الكريم ، أحد مفكري الحركة الإصلاحية في إيران. تُعتبر الليبرالية في نظر سورروش فرعاً عن المذهب الرأسمالي يقوم على الحرية السياسية والاقتصادية والفكرية، ويرفض الوصاية الدينية بصفتها إطاراً فلسفياً وأخلاقياً يحكم الفكر البشري ويقدم له منهجاً حياتياً، فالفكر الليبرالي يقوم على تأليه الإنسان وتقديس الفردية بصورة مطلقة بحيث تكون نزعات الإنسان وأهواؤه هي المحدد الأوحد لسلوكه، من دون قيد من مبادئ أخلاقية أو ضوابط دينية، ومن ثم فمفهوم الحرية في الفكر الليبرالي العلماني يختلف عنه في الفكر الديني.

فالأُولى- أي الحرية الليبرالية- تقوم على مبدأ الحقوق، في حين تقوم الثانية على مبدأ الواجبات، فالليبرالية في خلفيتها الفكرية تنحي الله بعيداً، وتجعل الإنسان وحده مركزاً لكل التفاعلات، ومن ثم فهي دائماً تتكلم بلغة الحقوق.

ولنضرب مثلاً بالرسوم الكاريكاتورية التي نشرت للتهكم على الرسول (صلى الله عليه وسلم) فقد انبرى الليبراليون في الدفاع عن حق النشر، وغضوا الطرف تماماً عن أي التزام أدبي أو أخلاقي يرى في هذا الحق تجاوزاً واعتداء.

إن لغة الحقوق التي تملأ أدبيات الفكر الليبرالي تقوم على جدلية واهية، فالحق يعطي الحرية للنشر ولعدم النشر في آن واحد، ولكن الأنوية(التركيز على أنا الفرد) المفرطة التي يقوم عليها هذا المذهب تجعله دائماً ينظر إلى الأمور بعين واحدة، وهذه الأنوية هي معول الهدم الذاتي للفكر الليبرالي في حقبة ما بعد الحداثة.

١ـ مجلة نقدية تحتوى على العديد من المقالات البحثية للعديد من المفكرين والعلماء من مختلف أنحاء العالم ، صدر العدد الأول من هذه المجلة في أكتوبر ١٩٩٨، وكانت تسمى برسالة ISIM الإخبارية، وفي عام ٢٠٠٥ تغير اسمها إلى مجلة ISIM النقدية.

أما في الفكر الديني فإن مفهوم الحرية يقوم على مبدأ الواجبات، فالإنسان في الفكر الديني أكثر تواضعاً منه في الفكر الليبرالي، وأكثر وعياً بالتزاماته، ولكن لا يزال هذا المبدأ يعوزه المزيد من لغة الحقوق في صياغة تكاملية مع لغة الواجبات.

إن العالم اليوم يعيش حقبة ما بعد الحداثة، تلك الحقبة التي تشهد انحسار الفكر الليبرالي وخطيئة الفرضية العلمانية، وتتطلب نموذجاً ثالثاً للحرية يقوم على حرية الحقوق / الواجبات. ولعلها حرية الحب أو حرية الفضيلة.

وتجدر الإشارة إلى وجود هذه الفلسفة عند جلال الدين الرومي (الأديب والفيلسوف والفقيه الصوفي الذي وصفته الـبي بي سي بأشهر شعراء أمريكا، وغنى له العديد من المطربين هناك لقوة تعظيمه للحب) الذي يرى أن الحب هو الوسيلة لتحرير العقل من النزوع إلى الفردية، والتمركز حول الذات.

إن تحرير العقل لا بد أن ينتج عنه تحرير الإنسان، وهذا هو الهدف الأسمى لكل الأديان والمذاهب، وهذا هو ما تتجه إليه حقبة ما بعد الحداثة بعد أن تحررت من أغلال الفصام المتكلف بين العلمانية والعلم من جانب، والدين من الجانب الآخر.

الفصل الحادي عشر

الأيديولوجيا السياسية للتيار الإصلاحي في إيران*

الاثنين. يونيو. ٢٩، ٢٠٠٩ إسلام أون لاين نت

توفيق السيف

محمد خاتمي

يشير الصعود السياسي للتيار الإصلاحي إلى تنامي الميول الليبرالية في المجتمع الإيراني خلال تسعينيات[1]، نتيجةً للتحولات الاقتصادية- الاجتماعية في العقد الأول بعد الثورة، وعودة الحياة إلى النشاط الفكري في التسعينيات بعدما كان قد تراجع عنها في العقد السابق عليها.

اعتمدت الحكومة الإيرانية في عقد الثمانينيات برنامجاً لإعادة توزيع الموارد الوطنية، يركز في تنمية المناطق الريفية. وتضمن بناء شبكة ضخمة من الطرق، وأنظمة الاتصال الهاتفي، والكهرباء، والمدارس. وقد أسهم هذا البرنامج بفاعلية واضحة في ربط المجتمعات الريفية بمسارات الحراك السياسي والاقتصادي على المستوى الوطني بعد قرون من العزلة. نتيجةً لذلك فقد انخفضت نسبة الأمية بين الإيرانيين البالغين ست سنوات فما فوق من ٥٢.٥ بالمائة في ١٩٧٦ إلى ٢٠ بالمائة عام ١٩٩٦. وفي الريف خصوصاً انخفضت هذه النسبة إلى ٣٠ بالمائة.

كما انخفضت نسبة الأمية بين النساء الريفيات من ٨٢ ٪ في ١٩٧٦ إلى ٣٨٪ في ١٩٩٢. وبالمثل فقد انخفضت النسبة بين نساء المدن من ٣٦٪ إلى ١٨٪ في ١٩٩٦. في السياق نفسه

١ـ لمعلومات ميدانية حول تحول القيم في المجتمع الإيراني في أوائل التسعينيات، انظر رفيع پور: توسعة وتضاد (تهران ١٩٩٨) انظر أيضاً: عبدي وغودرزي: تحولات فرهنگـي در إيران، (تهران ١٩٩٩). وتعتمد كلا الدراستين على بحوث ميدانية ومقابلات كمية ونوعية.

ارتفع عدد الطلبة في جميع المراحل من ٧.٢٥ مليون في ١٩٧٩ إلى ١٩.٣٢ مليون في ١٩٩٦. من بينهم ١.٢ مليون في الجامعات [١].

وينظُر جميع منظّري التنمية تقريباً إلى اتساع التعليم بوصفه المحرك الأقوى للتغيير في النظام الاجتماعي، بسبب تأثيره في السلوك الشخصي، ورؤية الذات والعالم. على المستوى السياسي يساعد التعليم على استنباط وعي بالذات ينعكس مباشرة على شكل رغبة في المشاركة في الشأن العام.

دور المفكرين:

يرجع بروجردي صعود الخطاب الإصلاحي إلى ظهور جيل جديد من المفكرين على الساحة الإيرانية[٢]. يشير مصطلح (المفكر) إلى الشخص الذي يحظى في حياته للفكر، والعلم، والفن. والثقافة بأهمية كبيرة تتجاوز مجرد الانشغال اليومي بمفرداتها إلى تشكيل خلفية تفكيره وفعله ومواقفه في المجال السياسي[٣]. أما مصطلح (المفكر الإسلامي) المتداول بكثافة عند التيار الإصلاحي الإيراني، فيشير إلى تلك الفئة من المفكرين الذين يقيمون رؤيتهم العامة على أرضية القيم الإسلامية الكبرى. ويجمع بين أفرادها -حسب علوي تبار- ثلاثة انشغالات أساسية. [٤]

١ـ جمعت الأرقام من تقارير مركز الإحصاء الإيراني(www.sci.org.ir) ،المجلس الأعلى للثورة الثقافية (www.iranculture.org)،وعبدي: المصدر السابق.

٢ـ Boroujerdi, Mehrzad, 'Can Islam be Secularized', in Esfandiari, Berton and Farhi (eds.), Intellectual Change and the New Generation of Iranian Intellectuals, (Washington, ٢٠٠٠), p. ١٣. e.edition, retrieved on Jun., ٢, ٢٠٠٤ from: http://faculty.maxwell.syr.edu/mborouje/Continuities.html

٣ـ Scruton, R., A Dictionary of Political Thought (London ١٩٩٦), p. ٢٦٥.

٤ـ علوي تبار، علي رضا: روشنفكرى، دينداري، مردمسالاري، (تهران ٢٠٠٠)، ص ٢٥-٢٦

تطوير تفسير عقلاني للدين والقيم الدينية.

نقد النظام الاجتماعي القائم، ومؤسساته، وبنية علاقاته الداخلية، ومنظومات السلوك المعيارية فيه.

التشديد على قيم الحرية، والمساواة، والتقدم، بوصفها لوازم ضرورية للتنظيم الاجتماعي السليم.

يدعو الإصلاحيون إلى نموذج للحكم يقارب إلى حد كبير النموذج الليبرالي، فهو يرى أن الدولة تعاقدية وممثلة للمصالح المتنوعة لمواطنيها وليست ممثلة للسماء. وهم يدركون تماماً أن مفهوماً كهذا لا يسهل تأسيسه على أرضية النموذج الديني الموروث. ولهذا فهم يصرون على الحاجة إلى قراءة جديدة للنص والتجربة الدينية، تركز في القيمة الداخلية بغض النظر عن إطارها الخارجي.

وحسب شبستري فقد قدَّم دستور الجمهورية الإسلامية عدداً من المفاهيم الجديدة، مثل سيادة الأمة، والحريات العامة، والفصل بين السلطات، وحظيت بتأييد الفقهاء برغم عدم وجود مرجعية لها في التراث الديني. وفي هذا إشارة إلى أن الباب مفتوح أمام المسلمين كي يدمجوا مثل هذه المفاهيم في ثقافتهم الاجتماعية وفي نظامهم السياسي.[1]

ويجادل الإصلاحيون في أن الفقه ليس الإطار المناسب لمناقشة قضايا السلطة والدولة[2]. بل ينبغي مناقشتها في إطار الفلسفة السياسية، وفيه تعالج المفاهيم ومنظومات العمل على أسس عقلانية وبالرجوع إلى العرف العام[3].

وأبرز عناصر الأيديولوجيا السياسية لهذا التيار، هي مفهوم الجمهورية، والشرعية، والديمقراطية والجمهورية ومسألة الحاكمية.

١ـ شبستري، محمد: نقدى بر قراءات رسمى از دين، (تهران ٢٠٠٠)، ص ١٨٦.

٢ـ شبستري، المصدر السابق، ص ١٩٢.

٣ـ گـنجى، أكبر: تلقي فاشـستى از دين وحكومت، (تهران ١٩٩٩)، ص ٣٤.

جوهر مفهوم (الجمهورية) هو انبثاق السلطة من إرادة الشعب أو رضا الجمهور. ولهذا فهي قد لا تنحصر بالضرورة في شكل معين، لكن من الطبيعي أن تتلازم عضويًا مع الشكل التمثيلي[١]. إن تمثيل الدولة للمجتمع أو ما يمكن تقريبه إلى حكم الأكثرية هو المعيار الأكثر انتشاراً للحكم الجمهوري في الوقت الحاضر. ويرجع جانب مهم من هذا المفهوم إلى الأدبيات السياسية التي تطورت في الثورتين الفرنسية والأمريكية. في هذا الإطار يربط جيمس ماديسون، المنظر السياسي الأمريكي، مبدأ الجمهورية، بفوقية المجتمع على الدولة، وتمثيل الحكام للإرادة الشعبية، وحق الشعب في محاسبتهم[٢].

وثمة جدل كبير في الساحة الإيرانية حول مبدأ الجمهورية. يرى المحافظون أن السيادة والحاكمية حق خاص لله سبحانه، وهم يميلون ـ بناء عليه ـ إلى فكرة حكم الأقلية التي هي أكثر معرفة بالشريعة الإلهية، أي النخبة الروحانية، في حين يتبنى الإصلاحيون فكرة حاكمية الشعب، أي النظام السياسي المفتوح والقائم على المشاركة الشعبية الواسعة. ومن هنا فهم يركزون في مفهوم التمثيل جوهراً للسلطة، ويشددون على تمايز النظام الجمهوري بعدد من المعايير والقيم الأساسية. من بينها:

أ - أنه عقد اجتماعي يقوم على حقوق وواجبات متبادلة.

ب- انحصار عمل الدولة في المجال العام لا الشخصي.

ج- قيام العلاقة بين المجتمع والدولة على أرضية المواطنة المتكافئة.

د - شراكة المواطنين جميعاً في صناعة القرارات المتعلقة بمستقبلهم والطريقة المناسبة للحكم وإدارة المصالح والموارد العامة[٣].

١ـ Coker, Francis, Readings in Political Philosophy , (New York, ١٩٣٨), p. ٦٨٤.

٢ـ Held, David, Models of Democracy, (Cambridge ١٩٩٧), pp. ٩٠-٩٣.

٣ـ حجاريان، سعيد: جمهوريت: افسون زدايي از قدرت، (تهران ٢٠٠٠)، ص ٧٥٤.

ويجادل الإصلاحيون في أن النظام الذي أقامته الثورة الإسلامية هو عقد اجتماعي شرعي، قدم على أرضية القيم الدينية وصيغ في إطار دستور الجمهورية الإسلامية لعام ١٩٨٠ الذي صوتت عليه أغلبية ساحقة من المواطنين. وتنطوي العقود الشرعية على التزام متبادل بين متعاقدين، قائم على تساويهم في الحقوق، وتراضيهم المسبق بالتعاقد،وتوافقهم الصريح على موضوع العقد

العقد[١] وقد مال إلى هذه الفكرة أيضاً آية الله منتظري الذي رأس مجلس الخبراء الذي وضع دستور الجمهورية الإسلامية[٢]

الشرعية السياسية:

على رغم أن دستور الجمهورية الإسلامية يرى الإرادة الشعبية مصدراً رئيسياً للسلطة، وعلى رغم أن الدستور نفسه قد اعتُمد في استفتاء عام، كانت قيادة النظام في مرحلة ما بعد الثورة، إلى حد كبير، ذات مضمون كاريزمي، وعلى أقل التقادير فقد استمرت على هذا النحو حتى وفاة آية الله الخميني في ١٩٨٩ [٣]

ويتفق الإصلاحيون على الحاجة إلى تعزيز المكون القانوني - العقلاني لشرعية النظام السياسية، ولا سيما حاكمية وعمومية القانون، واحترام الإرادة الشعبية [٤]. وتتفق هذه الرؤية مع مفهوم السيادة الذي يتبناه التيار، والذي يربط الشرعية السياسية، ومن ثم الصبغة الدينية للدولة، برجوع الدولة إلى رضا الجمهور. في هذا الإطار نشير إلى وجود اتجاهين متمايزين في داخل التيار الإصلاحي: يتمثل التيار الأول بشكل رئيسي في عدد من الفقهاء، ولا سيما آية الله

١ـ حجاريان: المصدر نفسه، ص ١٩٠.

٢ـ منتظري، حسين علي: نظام الحكم في الإسلام. (قم ٢٠٠٤)، القسم الخامس، الفصل الثالث. ن. إ. روجع في ٢٠ يوليو ٢٠٠٤ : www.montazeri.ws/Farsi/Nezam/html/٠٠٠٦.htm٠٠١٧٢٠٠٤

٣ـ بشيريه، حسين: جامعه مدنى وتوسعه سياسى در إيران، (تهران ١٩٩٩)، ص ١٠٣.

٤ـ انظر يزدي: المصدر السابق.أيضاً: خاتمي محمد: توسعه سياسى(تهران ٢٠٠٠)، ص ٤٣. أيضاً: سوروش: فربه تراز أيديولوجى(تهران ١٩٩٩)،ص ٢٨٢.

منتظري وآية الله صانعي، وكلاهما من مراجع التقليد البارزين. يركز الرجلان في المضمون الديني للدولة لكنهما يعدان المجتمع حاملاً للحقيقة الدينية. ولهذا كان منتظري مثلاً يشدد على أن الله سبحانه قد أودع سلطته المطلقة في الأمة التي ـ بدورها ـ تفوضها للحاكم بأي طريق يكشف عن إرادتها الصريحة كالانتخابات[١]. ويجادل منتظري في أن الرسول والأئمة المعصومين عليهم الصلاة والسلام لم يكونوا استثناء من هذه القاعدة، فتوليهم للسلطة السياسية كان مشروطاً بالبيعة العامة التي يراها بمنزلة العقد مع الأمة [٢] .

في سياق مقارب يعبر آية الله صانعي عن قلق من الاستغلال المفرط للدين في تبرير السلطة. ويجادل في أن السمة الدينية للدولة لا تستدعي بالضرورة أن يكون الحكم بيد الروحانيين. وهو يدعو إلى الفصل بين مشروعية الفعل وسلطة الفاعل، إذ إن كلاً منهما يقوم على مبررات مختلفة عن الآخر:

دور الفقيه هو بيان الأحكام: أما تشخيص موضوعات الأحكام وكيفية تطبيقها فهو مثل تشخيص المصالح العادية راجع أيضاً إلى عامة الناس... القول بأن الشعب أو أكثريته لا تفهم الأمور، تصور باطل، لأننا نعلم أن رأي الأكثرية معتبر في الفقه الإسلامي... يجب أن نكون أنصاراً للشعب لا قيِّمين عليه، نحن أدلاء ودورنا هو الإرشاد إلى الطريق الصحيح. لكن ليس بالقهر والظلم والإكراه... القول بأن الناس عاجزون عن تشخيص الصالح والفاسد، قول مخالف للعقل والنقل معاً[٣]

يتمثل الاتجاه الثاني في المفكرين الإسلاميين وعدد من رجال الدين من المراتب المتوسطة، الذين ينكرون أي صفة غيبية أو قدسية للسلطة، ويرون أن الإسلام لم يضع نظاماً للحكم خاصًّا به[٤].

١ـ منتظري، حسين علي: دراسات في ولاية الفقيه، (بيروت ١٩٨٨)، ج ١، ص ٤٩٣.

٢ـ منتظري: المصدر نفسه، ص ٥٢٧.

٣ـ صانعي، يوسف: حديث في المدرسة الفيضية، قم، ايسنا (٢ يناير ٢٠٠٣)

٤ـ شبستري: نقدى.. مصدر سابق، ص ١٥٠.

على رغم أن الإسلام يريد أن تتجلى منظومة قيم معينة في المجتمع السياسي، يكون نظام الدولة الإسلامية، مثل كل الأنظمة الأخرى، عرفياً، يقوم عليه أشخاص غير معصومين، ويتطور من خلال مسارات التطور المعتادة، التي تتضمن التجربة والخطأ، والمحاسبة والمسؤولية عن الأعمال [١]. يذهب أصحاب هذه الرؤية إلى أن العدالة هي المرجع الأساسي للشرعية السياسية، أما الاتصاف بالدين أو عدمه فليس معياراً لشرعية الحكومة [٢].

عبد الكريم سوروش:

ويحاكي الاتجاه الأول توجهاً قديماً في المدرسة الدينية عبَّر عنه العلامة النائيني في ١٩٠٨:

لما كان الأمران كلاهما العصمة والحكمة الفردية غير متيسرين ولا مطّردين، كان البديل الممكن هو إيجاد وسائل أخرى تساعد على توفير الحد الأدنى المقبول من الصفات الفاضلة في الحاكم والسلطة. وإذا كانت هذه الوسائل خارجية أي غير معتمدة تماماً على ذات الحاكم كما نفترض، فإنها ستجعل من الممكن وضع ضوابط وإطارات لعمل السلطة تؤدي إلى قيام نمط من الحكم يتسم بالصفات الفاضلة [٣]

ويجادل النائيني بأن إمكانية العدل مرهونة بمشاركة الشعب في الحياة السياسية. ولهذا يقترح نظاماً سياسياً يتضمن مجلساً لممثلي الشعب، ودستوراً مكتوباً، وتحديداً واضحاً للسلطات، وحريات مدنية لتمكين الشعب من مراقبة ومحاسبة الحكومة والبرلمان [٤]

يشدد الإصلاحيون ـ إضافة إلى ذلك ـ على مبدأ عمومية وحاكمية القانون بوصفه الركن الثاني للشرعية السياسية. وكان هذا المبدأ محوراً ثابتاً لكتابات ومجادلات زعماء التيار، كما ورد

١ـ اشكورى، حسن: خرد در ضيافت دين، (تهران ١٩٩٩)، صص ١١٠-١١٢.

٢ـ سوروش: رازداني، روشنفكري، وديندارى، (تهران ٢٠٠٠)، ص ٦٨.

٣ـ النائيني، محمد حسين: تنبيه الأمة وتنزيه الملة، في السيف، توفيق: ضد الاستبداد، (بيروت ١٩٩٩)، ص ٢٥٤-٢٥٥.

٤ـ النائيني: المصدر نفسه، صص ٣٠١-٣٢٧.

على لسان الرئيس السابق محمد خاتمي في حديث أمام مجلس الخبراء الذي ينتمي أغلبية أعضائه إلى تيار المحافظين التقليدي:

قلت تكراراً، وقلت بالخصوص لقائد الثورة: إن الدستور هو القانون الأعلى لنظامنا. ولاية الفقيه اكتسبت أهميتها ومحوريتها في هذا النظام بسبب إقرارها في الدستور. لولا الدستور لكانت مجرد نظرية مثل الكثير من النظريات الفقهية الأخرى [١].

ويتوجه تشديد الإصلاحيين على الالتزام بالدستور والقانون في المقام الأول إلى القيود الدستورية على ممارسة السلطة. ولهذا يؤكد منتظري أن للمجتمع حقاً غير قابل للجدل في وضع ما شاء من الشروط والقيود على السلطة السياسية التي يفوضها للفقيه. ويمكن أن تندرج هذه الشروط في إطار الدستور أو في إطار أجندة سياسية خاصة توضِّح شروط ممارسة السلطة والتعهدات المتقابلة بين المجتمع ورئيسه[٢]

الديمقراطية:

معظم الثورات الشعبية تقود - كما استنتج بيثام- إلى تعزيز دور الشعب في النظام الجديد الذي تقيمه[٣]. وهذا ما حصل في تجربة الثورة الإسلامية. لكن بعد مرور عقد على قيام النظام الجديد ظهرت مؤشرات تدل على تراجع تأثير الشعب في صناعة السياسة والقرار[٤]، ومن المتوقع دائماً أن يؤدي الانتقال من الظروف الثورية إلى الحياة السياسية الاعتيادية، إلى تعديل في موازين القوى داخل النظام الجديد لصالح التكنوقراط والنخب.

يتناول الجدل حول التحول الديمقراطي في إيران ثلاثة مجالات. يتعلق أولها بالجانب الوظيفي للديمقراطية، أي تمثيل الجمهور، والانتقال السلمي للسلطة... إلخ. أما الثاني فيتعلق بالأرضية

١ــ خاتمي: توسعه سياسي، ص ٨١.

٢ــ منتظري: خاطرات، الفصل العاشر. ن.إ. روجع في إبريل ٢٠٠٤:

www.montazeri.com/html/books/khaterat/KHATER٥٠.htm#link٤١٤

٣ــ Beetham, David, The Legitimation of Power, (London ١٩٩١), p. ٢١٣.

٤ــ بشيريه: المصدر السابق، ص ٨٩.

الفلسفية للديمقراطية، أي حاكمية الشعب، والمساواة، والحقوق الطبيعية، وما أشبه. ويتناول الثالث ظلالها الأيديولوجية، أي تطورها في الإطار التاريخي - المعرفي الغربي. وقد اجتذب المجال الثاني الجزء الأكبر من مناقشات التيار المحافظ. لكن يبدو أن الجدل الأكثر سخونة يدور حول المجال الثالث. وفي هذا الإطار بنظر المحافظين إلى انبثاق الديمقراطية من التجربة التاريخية للمجتمعات الغربية بوصفها دليلاً على كونها جوابهم الخاص على التحديات والصعوبات التي واجهوها[١]. إذا كان من السفه استيراد المشكلات من مجتمعات أخرى، فكذلك يكون بالقدر نفسه مخالفاً للعقل استيراد الحلول الخاصة بتلك المشكلات.

في مقابل هذا، يؤكد الإصلاحيون ضرورة الديمقراطية وفائدتها للمجتمع الإيراني. وهم يرون أن استبداد الدولة هو العيب الأكبر في تاريخ إيران الحديث[٢]، وأن احتكار الدولة للموارد العامة ومصادر القوة لعصور متطاولة كان سبباً في إذلال الإيرانيين وتعطيل تمدن البلاد وارتقائها. في المقابل تقدم الديمقراطية وسيلة عملية وفعالة لإصلاح الخلل في موازين القوى، على وجه يجعل المجتمع سيداً للدولة[٣]. ويذهب شبستري بالجدال إلى مدى أبعد حين يقرر أن الديمقراطية ضرورة للدين مثل ضرورتها للمجتمع: إطار الديمقراطية الليبرالية هو الوحيد الذي يوفر الفرصة لتحقيق الغايتين الأعظمية من غايات الدين، أي العدالة وانعتاق الإنسان[٤]. ويرى خاتمي أن تطور النموذج الديمقراطي في الغرب لا يؤثر في قيمته الذاتية. لهذا فهو يندد بالرفض الأعمى لنتائج تلك التجارب دونما سبب سوى كونها غير محلية، كما يندد في الوقت نفسه بتقليدها من دون تبصر[٥]. بدلاً من ذلك فهو يدعو المثقفين الإيرانيين إلى التعاطي النقدي مع ما يصفه بأعمدة الحضارة المعاصرة مثل الليبرالية، والفردية، والحقوق الطبيعية، والعقلانية. كما يدعو إلى إعادة إنتاج

١ـ مصباح يزدي: «حكومت ومشروعيت»، كتاب نقد، العدد ٧، (صيف ١٩٩٨) ن.
.:www.hawzah.net/Per/Magazine/KN/٠٠٧/kn٠٠٧٠٣.html

٢ـ خاتمي، محمد: آيين وانديشه در دام خودكامطى، (تهران ٢٠٠١)، ص ٤٣٤.

٣ـ حجاريان: جمهوريت، مصدر سابق، ص ٧٢٦-٨..

٤ـ شبستري: «مردم سالاري جيست ؟»، آفتاب، العدد ٧، (أغسطس ٢٠٠١)، ص ٤.

٥ـ خاتمي: از دنياي شهر تا شهر دنيا، (تهران ٢٠٠٠)، ص ٢٨٥.

الحداثة ولا سيما جانبها السياسي، أي الديمقراطية، في إطار الثقافة المحلية كي تتناغم مع روح الشعب وتستوعب همومه وتطلعاته[١]. توطين الديمقراطية يعني بصورة محددة جعلها متلائمة مع الدين، بوصفه المكون الأبرز للثقافة والهوية الوطنية.

الديمقراطية الدينية:

طرحت فكرة الديمقراطية الدينية للمرة الأولى من جانب عبد الكريم سورروش مقابل -فيما يبدو- فكرة المجتمع المثالي التي يطرحها المحافظون[٢]. واستقطبت الفكرة اهتمام الإيرانيين بعدما طرحها خاتمي إطاراً للمشروع السياسي الذي خاض على ضوئه الانتخابات الرئاسية لعام ١٩٩٧.

فيما عدا مضمونها الديني، لا يختلف كثيراً مفهوم الديمقراطية عند الإصلاحيين عن مفهومها المتعارف عليه في عالم اليوم، سواء في جانبها الوظيفي أو خلفيتها الفلسفية. يقول شبستري بهذا الصدد: نحن لا نتحدث عن يوتوبيا أو نموذج نظري تخيلي، بل عن نظام قائم، عناصره واضحة ومعرَّفة بدقة، وجرت تجربته على نطاق واسع[٣]. النظام الديمقراطي -كما يرى سورروش- هو وسيلة لتلافي أخطاء الإدارة الفردية للبلاد. والسياسة العامة للبلاد لا تعتمد على الجهد العقلي لشخص الحاكم أو حاشيته، بل هي ثمرة للعقل الجمعي لمجموع المواطنين[٤]. ويمكن عَدُّ النظام السياسي ديموقراطياً إذا توافرت فيه ثلاث ميزات [٥] .

١ـ إطار قانوني يسمح بالتنافس السلمي والمؤثر في السلطة، بين مختلف الآراء والأشخاص، والانتخابات العامة الدورية هي الأكثر الصيغ انتشاراً لهذا الإطار.

١ـ خاتمي: توسعه سياسى، ص ٤٤.

٢ـ علوي تبار، المصدر السابق، ص ١٢٤-٥. وقدم سورروش أطروحته في العام ١٩٩١، وجاءت في سياق محاضرة أمام مؤتمر عن حقوق الإنسان عقدته وزارة الخارجية. ونشر لاحقاً نسخة منقحة من هذه المحاضرة في كتابه «فربه تر از ايديولوجي»، ص ٢٧٣-٢٨٣.

٣ـ شبستري: مردم سالاري، مصدر سابق، ص ٤.

٤ـ سورروش: فربه تر...، مصدر سابق، ص ٢٦٩.

٥ـ علوي تبار: المصدر السابق.

٢ـ مشاركة عامة في انتخاب القادة وتقرير الخيارات السياسية.

٣ـ الحماية القانونية للحريات العامة، ولا سيما حرية التعبير والتنظيم.

بالإضافة إلى أطروحة الديمقراطية الدينية، يحتل مفهوم المجتمع المدني موقعاً بارزاً في الخطاب الإصلاحي. ويؤسس الإصلاحيون فكرتهم هذه على أساس نظري وعملي. فهم ينظرون إلى نشاط منظمات المجتمع المدني بوصفها عاملاً معجلاً للتحول الديمقراطي. بالنسبة إلى المحافظين يتجلى التجسيد الواقعي للمشاركة الشعبية في مفهوم الحضور في الساحة أو التعبئة الدائمة للشعب. لكن الإصلاحيين يرون هذا المفهوم نوعاً من الشعبوية أو الحشد العوامي وليس المشاركة الديمقراطية[١].

نشير هنا إلى أن نسبة لا بأس بها من الأدبيات الإصلاحية خُصِّصت لنقد الشعبوية (populism) وتمظهراتها في السياسة المحلية[٢]. وطبقاً لكديور، لا ينبغي الخلط بين الديمقراطية وبين الأشكال الأخرى من العلاقة بين الحاكم والشعب التي تتسم باللين أو التواضع للشعب وأحياناً خداع الشعب... يبالغ الشعبويون في تمجيد الشعب وامتداحه، كما يرحبون بمشاركته في الحياة السياسية. لكن هذا الشعب لا يستطيع محاسبة حكامه... السياسة الشعبوية تقوم على حشد الجمهور وراء القادة وسياساتهم، لا على المشاركة في وضع تلك السياسات أو محاسبة الحكام [٣].

ويشدد خاتمي على أن المشاركة الشعبية السليمة تقتضي القبول بالعقل الجمعي مرجعاً نهائيًا للقرار. ولضمان تفعيل العقل الجمعي بصورة نظامية فإنه ينبغي تصميم النظام السياسي على نحو يتطابق مع معايير المشاركة الشعبية في صناعة القرار، التوزيع العادل للموارد والسلطات ومصادر القوة، والشفافية والمحاسبة، إضافة إلى الضمانات القانونية للحريات الفردية[٤]

١ــ كديور، محسن: دغدغهاي حكومت ديني، (تهران ٢٠٠٠)، ص ٢٦١.

٢ــ انظر مثلا تحليل محمدي عن حزب الله كنموذج للفهم الشعبوي للمشاركة السياسية في إيران. محمدي، مجيد: جامعه مدنى إيران، (تهران ١٩٩٩)، ص ١٠١-١١٢

٣ــ كديور: مردم سالاري، مصدر سابق.

٤ــ خاتمي: توسعه.. مصدر سابق، صص ٤٧-٥٠.

الدين والديمقراطية:

يقوم التأسيس النظري للعلاقة بين الدين والديمقراطية عند الإصلاحيين على أرضية تمييزهم الأولي بين وظيفة الدين ووظيفة الدولة. وظيفة الدولة عندهم هي تمثيل المصالح المتنوعة في الساحة السياسية، ولهذا فهي بحاجة إلى نظام إداري قادر على إدارة التعارضات بين تلك المصالح بصورة سلمية. وهم يرون في الديمقراطية نظاماً فعالاً لأداء هذه المهمة [١]، أما وظيفة الدين فتتعلق في الجوهر بوجود الإنسان وأخلاقياته وارتباطه بالله. يتسم عالم السياسة بسيادة الذرائعية والعلاقات القائمة على المساومة والعنف العاري أو المغلف. في حين يتسم عالم الدين بالتسليم والإيثار والتطوع[٢]. بعبارة أخرى لكل من الدين والدولة أغراض متفاوتة وسبل مختلفة في تحقيق تلك الأغراض.

أما بالنسبة إلى العلاقة الممكنة بين الدين والديمقراطية، فإن حجاريان يرى إمكانية للتوصل إلى قراءة للدين تتناغم مع المبادئ الكبرى للديمقراطية. لكن هذه القراءة ستكون متعلقة حصراً بوظائف الدولة ولا وظائف الدين نفسه. بكلمة أخرى، يمكن العثور في التراث الديني على أرضية صالحة لدعم الديمقراطية، وبالقدر نفسه يمكن العثور على تبرير للاستبداد. في كلا الحالين لن يكون السؤال المحوري حول الدين أو الديمقراطية، بل حول الدولة [٣].

ويميل الإصلاحيون إلى القول بأن الإسلام لم يضع نظاماً خاصاً ثابتاً للحكم. في الوقت نفسه ليس الدين موضوعاً للديمقراطية، سواء في مبادئها أو في آلية اشتغالها[٤]. الديمقراطية نموذج في ممارسة السلطة السياسية وليست أيديولوجيا" ولهذا ليس تعارضها مع الدين بل مع نماذج السلطة الأخرى ولا سيما الفردية والنخبوية. في ظل نظام ديمقراطي، يلعب الدين ومؤسسة السلطة أدواراً مختلفة. فالدين يوفر القيم والأهداف والمعايير التي يجب تمثلها في النظام السياسي. في المقابل

١ــ شبستري: نقدى.. مصدر سابق، ص ١٠٨.

٢ــ سوروش: بسط تجربه.. مصدر سابق، ص ٣٦١.

٣ــ حجاريان: از شاهد قدسى، ص ١٣٢-٤.

٤ــ شبستري: المصدر السابق، ص ١٠٨.

تعرّف الديمقراطية، بوصفها نموذجاً للسلطة، المناهجَ والوسائل الضرورية لتحقيق تلك الغايات، فهي تحدد منظومات العمل، والمؤسسات، والمعايير الإدارية، وطرق اتخاذ القرار[١].

تكتسب الدولة صفتها الدينية بالرجوع إلى واحد من عاملين[٢]:

أ - عدّها دولة إسلامية من جانب المجتمع المسلم، لأنه هو المخاطب بالتشريع الإلهي، وهو الوسيط المؤهل لإضفاء القيمة الدينية على المؤسسات والأعمال في المجال العام.

ب- التزام الدولة بالمعايير الدينية في ممارسة السلطة. ويَعُدُّ الإصلاحيون معظم القيم السياسية مثل العدالة، والحرية، والمساواة، مسلمات عقلية سابقة للدين، لكن الدين أمضاها وثبتها.

ينطلق سوروش في تحليله لهذه النقطة من نظريته حول الطبيعة التاريخية والظرفية للمعرفة الدينية التي أشرنا إليها سابقاً. فهو يجادل بأن ما نراه التزاماً بالدين من جانب الدولة أو المجتمع، يعتمد تماماً على فهم الدين في تلك المرحلة، وهو فهم متأثر بالضرورة بظرفه الموضوعي والتاريخي، ولذلك فهو متغير ولا يمكن أن يكون ثابتاً أو معيارياً[٣]. لإيضاح الفكرة نقول: إن المؤسسات القائمة على تطبيق أحكام الشريعة والسياسات التي تنظم هذا العمل، هي جميعاً من صنع البشر القائمين عليها. تبدأ المسألة عند رجل الدولة بتحديد ما يريد تطبيقه من القيم الدينية، وكيفية تطبيقها بواسطة مؤسسات الدولة، وتصور الناتج المادي الذي سيحصل عليه بعد تطبيق تلك القيمة. في كل من هذه المراحل يلعب العقل البشري الدور الأساسي في الاختيار بين احتمالات متعددة. منذ البداية يحدد العقل الأغراض ـ والأولويات ـ المستهدفة من وراء النص الديني أو المبادئ النظرية المراد تطبيقها وطريقة الوصول إلى تلك الأغراض، والمعيار الذي يُحتكم إليه في إثبات حصول النتيجة وكمالها أو عدمه.

١ـ كديور: مردم سالاري.. مصدر سابق.

٢ـ شبستري: المصدر السابق، ص ١١٢-٧.

٣ـ سوروش: فربه تر.. مصدر سابق، ص ٢٨٠.

هذه العملية المعقدة نسبياً، يمكن أن تخضع في كل مرحلة من مراحلها لجهد عقلي يقوم به شخص واحد أو مجموعة صغيرة من كبار قادة الدولة، كما يمكن أن تتم بالرجوع إلى العقل الجمعي لجموع المواطنين. في كلا الحالين يكون الناتج فهماً بشرياً لمراد الخالق لا مراد الخالق عينه. وبالمقارنة بين الطريقين، لا تخفى على عاقل أفضلية الثاني على الأول ، فهي تعتمد على جمع كبير من العقول بدل عقل واحد أو عدد محدود كما في الحالة الأولى.

الإطار المرجعي للخطاب السياسي الإصلاحي:

يرى سوروش ومعظم المفكرين الإصلاحيين أن تجلي عظمة الإسلام وتأثيره العميق في روح الإنسان رهن بكونه متاحاً على وجه متساوٍ لكل إنسان[١]. الدين هو طريق مباشر يوصل الإنسان إلى ربه، من دون حاجة إلى وسيط أو دليل ما عدا قلب الإنسان نفسه. في المقابل قد يتحول الدين المتسلح بقوة الدولة قد يتحول إلى أيديولوجيا للهيمنة. ويصر سوروش على أن الأيديولوجيا، بما فيها تلك القائمة في إطار التعاليم الدينية ليست معصومة عن الأعراض المعروفة في جميع الأيديولوجيات الأخرى، فهي غطاء للحقيقة، وهي تُهوِّن من شأن العقل، وتعطل التبادل الحر للمعلومات والأفكار[٢]. وإذا ما تحول الدين إلى أيديولوجيا دولة، فإن وظيفته سوف تتحول نحو الأسوأ[٣]

تقوم القراءة الإصلاحية للدين على مبدأ تعدد الاجتهاد. في الحقيقة يُعدّ مبدأ التعددية سواء تعلق الأمر بالدين أو بالثقافة أو السياسة، واحداً من المحاور الكبرى للأيديولوجية الإصلاحية. وقد اختار سوروش لأحد كتبه عنوان "صراطهاي مستقيم" أو الطرق المستقيمة، في تحد مباشر للاعتقاد السائد بين عامة المسلمين بأن الطريق المستقيم هو طريق واحد فقط.

١ــ سوروش: رازداني، مصدر سابق، ص ١٢٤.

٢ــ سوروش: المصدر نفسه، ص ٨٠.

٣ــ بالمقارنة، فإن سعيد حجاريان يساوي بين الدين الرسمي والدين المدني كما عرضه روسو، ويجادل في أن تحول الدين على هذا النحو يمثل قدراً لا يمكن الحيلولة دونه في بلد مثل إيران. حجاريان: از شاهد قدسى، ص ١٥١.

من الواضح أن أحد أهداف القراءة الإصلاحية هو التشكيك في دعوى رجال الدين الانفراد بالحق في الاجتهاد وتفسير النص الديني. في ظني أن كتابات آية الله شبستري هي أكثر المعالجات عمقاً لعيوب المدرسة الفقهية التقليدية، ونموذج الاجتهاد الذي تقوم في إطاره القراءة الدينية المحافظة.

محمد مجتهد شبستري:

ولد محمد مجتهد شبستري في ١٩٣٦، ودرس في الحوزة العملية في قم حتى بلغ مرتبة الاجتهاد. كما درس الفلسفة ودرّسها في جامعة طهران. تدور أعمال شبستري غالباً حول منهج الاجتهاد وطرق تطبيق الأحكام. وقد تأثر خطابه بعمق بمنهج التأويل الفلسفي hermeneutics الذي طوره الفلاسفة البروتستانت. تمحور منهج التأويل في أول أيامه حول اكتشاف القيمة والرسالة المضمرة في النص الديني. لكنه توسع في القرن العشرين على يد عدد من الفلاسفة، ولا سيما مارتين هايدجر (١٨٨٩ـ١٩٧٦) وهانس- جورج غادامر (١٩٠٠ـ٢٠٠٢) إلى ما يتجاوز هذه الحدود، فأصبح يُعنى بالفن والأدب، وتحول نحو جعل الوجود الإنساني بمجمله سؤاله المحوري. وفي معظم أعمال شبستري، ولا سيما كتابيه المثيرين للجدل هرمنيوتيك، وكتاب وسنت ونقدي بر قراءت رسمي از دين، تظهر بوضوح تأثيرات فلسفة هايدجر، وغادامر وكارل بارث (١٨٨٦-١٩٦٨).

يشدد هايدجر على الدور المحوري لذهنية المتلقي بوصفها وسيطاً لفهم ما يتلقاه، ولهذا فهو يقرر أنه لا فهم من دون فهم مسبق-[no understanding without pre-understanding].[١] أما غادامر فيصف الخلفية الذهنية التي تتحكم في فهم المتلقي بالأفق أو مجموع الكينونة التي اشترك في صياغتها مجموع تجارب الماضي والحاضر[٢]. ولهذا فالوعي التأويلي

١ـ Achtemeier, Paul.An Introduction to the NewHermeneutic(Philadelphia ١٩٦٩)p. ١١

٢ـ Seung, T., Semiotics and Thematics in Hermeneutics, (New York, ١٩٨٢), p. ١٧٣.

هو بصورة أو بأخرى أفق مفتوح، متحرك، وفي حالة تغير دائم. وحسب تعبير غادامر يتناول التشديد على الأفق التاريخي مرحلة فحسب في عملية الفهم. فهو لا يعني انفصال الإنسان عن وعيه السابق. الأفق التاريخي الفعلي يتجاوز الوعي السابق من حيث تأثيره على فهم الإنسان. خلال عملية الفهم يحدث تحول في الأفق، بمعنى أنه بقدر ما يكون الأفق التاريخي شاهداً ومؤثراً في فهم الحاضر، يكون عرضة للزوال والتلاشي [١].

يستخدم شبستري فكرة الأفق التاريخي لتحديد القيمة العلمية لمنهج الاجتهاد المتداول في مدارس العلم الشرعي والحوزة العلمية. يعتمد هذا المنهج بشكل أساسي على استخدام التقنيات اللغوية، ويركز في فهم التركيب النحوي للجملة العربية التي تحوي النص، والحادثة التاريخية التي استهدف النص تكييفها وسيلةً لاستخراج الحكم الشرعي المتضمن في النص، ثم تحديد مراد الشارع المقدس. بناء على منهج التأويل الفلسفي يجادل شبستري في أن الصيغة اللغوية هي مجرد وعاء للقيمة الدينية وليست جزءاً منها. واختيار هذا الوعاء يرجع إلى ضرورات الأفق التاريخي للمجتمع الذي خاطبه النص عند نزوله. وهذا أمر مفهوم، فقد كانت الرسالة السماوية بحاجة إلى النفاذ إلى عقول وقلوب المجموعة الأولى من المؤمنين، من أجل أن يصدقوا بها ويعيدوا إنتاجها في قالب دعوة إلى سائر الناس[٢]، أما جوهر الرسالة السماوية فهو كامن في القيم التي تحويها تلك الصيغة اللغوية لا في الصيغة نفسها[٣]. ويعتقد شبستري أن الفقه التقليدي قد أضاع عقلانيته بسبب تقديسه للإطار اللغوي، وهو مؤقت ومشروط بظرفه الخاص. وهذا يفسر -حسب رأيه- التفاوت العميق بين التعاليم الدينية ومتطلبات الحياة المعاصرة [٤].

يرى شبستري أن القيم القاعدية للدين هي المنظومة الدينية الوحيدة التي تتمتع بالقداسة والعمومية والامتداد عبر الزمان والمكان. يمكن للقيم أن تتمظهر في أشكال مختلفة في الأزمنة

١ـ Cited in Seung, ibid., p. ١٨٩

٢ـ شبستري: هرمنيوتيك، كتاب وسنت، (تهران ٢٠٠٠)، ص ٤٨.

٣ـ شبستري: المصدر نفسه، ص ٦٦.

٤ـ شبستري: نقدي.. ص ٦٥.

المختلفة، وفي هذا الإطار، وباستثناء أحكام العبادة بالمعنى الدقيق، لا تتمتع الأكثرية الغالبة من الأحكام الدينية المتعلقة بجوانب الحياة المختلفة، بالقدسية أو الثبات أو العمومية[١]. وهذا يشمل الأحكام المنصوصة، كما يشمل بطبيعة الحال آراء الفقهاء واجتهاداتهم. وأظن أن شبستري هو واحد من قلة نادرة من المفكرين المسلمين الذين يقولون بإمكانية تغيير الأحكام التي وردت فيها نصوص قرآنية أو نبوية. ذلك أن الاتجاه الغالب يميل إلى حصر إمكانية التغيير في الأحكام غير المنصوصة، وفقاً للمقولة الشائعة لا اجتهاد مع النص.

والحقيقة أن نقطة القوة الرئيسية في احتجاجات شبستري تكمن في تفسيره المختلف لفكرة أسباب النزول الشائعة في المدارس الفقهية، إضافة إلى تمييزه الدقيق بين مراد النص وبين فهم المجتهد -أو المجتمع- لذلك المراد. في هذا السياق فهو يرى أن تغير ظروف الحياة ومتطلباتها وتغير ثقافة الناس وهمومهم يستدعي قيام كل جيل من أجيال المسلمين بصياغة القواعد ومنظومات العمل التي يحتاج إليها لتطوير حياته بالرجوع إلى العقل الجمعي، ومن دون تقيد بالصيغ والأشكال الموروثة. ذلك أن هذه الصيغ هي وسائل للتوصل إلى نتائج عقلانية، ولا يصح أن تكون قيداً عليها. القيد الوحيد الذي يستوجب الرعاية هو قيم الدين الأساسية التي لا ينبغي أن تخرق في أي حال. ويضرب مثلاً على ذلك بنظام الحكومة، ويجادل في أن ما يهم الشارع في هذا الصدد هو جوهر الحكم، أي العدالة، لا شكل النظام أو عنوانه [٢]

العلمانية:

من المفهوم أن ارتباط الديمقراطية بالعلمانية هو أبرز أسباب رفضها من جانب المحافظين. في المقابل لم ينظر الإصلاحيون إلى العلمانية بوصفها جزءاً جوهرياً من مفهومهم للديمقراطية. ويبدو لي أن موقف الإصلاحيين من العلمانية يتسم بلين غير معهود عند التيار العام من الإسلاميين الذي يعتقد أن العلمانية نقيض للدين ويرفضها جملة وتفصيلاً. ويتجلى موقفهم ذاك في معالجتهم للعديد من القضايا الإشكالية، مثل العلاقة بين الدين والدولة، والثقافة، والأخلاق الاجتماعية،

١ـ شبستري: هرمنيوتيك.. ص ٨٨.

٢ـ شبستري: نقدي..، ص ٥٠.

وسواها. لكنهم مع ذلك يجتهدون في المحافظة على مسافة تفصلهم عن دعاة العلمانية أو رافضي الدور السياسي للدين.

وفي هذا الإطار يجادل الإصلاحيون بأن ما يدعون إليه هو قراءة جديدة للإسلام، متمايزة عن الدعوات العلمانية وعن دعوات التقليديين في التيار الديني على حد سواء[١]. وهم يصرون على التمييز بين العلمانية بصفتها أيديولوجيا وبين العلمنة بصفتها تظهراً للتحول في المجتمع والثقافة process. وأظن أن أعمال سعيد حجاريان تمثل أعمق المعالجات التي قدمت من جانب التيار الإصلاحي في هذا الجانب، ولا سيما في كتابه المثير للجدل "از شاهد قدسى تا شاهد بازارى".

يرفض حجاريان العلمانية بصفتها أيديولوجيا، لكنه يجادل في أن العلمنة -أو التحول الذي يؤدي بالضرورة إلى نزع المظهر القدسي ـ هي أمر لا مفر منه[٢]. ويشدد ـ تبعاً لتراث ماكس فيبر- على أن الدولة هي أقوى أدوات العلمنة، ومن هذه الزاوية فهو يرى قيام الجمهورية الإسلامية خطوة أولى في طريق سيؤدي في النهاية إلى ظهور نمط من التدين جديد كلياً.[٣]

في ١٩٩٦، أثار حجاريان جدلاً حاداً حين ادعى أن نظرية ولاية الفقيه المطلقة التي طرحها الإمام الخميني ستؤدي فعلياً إلى علمنة القانون الديني، أو ـ حسب تعبيره ـ مصالحة الفقه مع العرف بإعادة إنتاج الأول ضمن إطارات الثاني وفي حدوده[٤]. ويجادل حجاريان بأن الفقه الشيعي بقي حتى صعود الإمام الخميني مقاوماً لتأثير التيارات الجديدة التي انطلقت بفعل تغيُّر بيئته الاجتماعية. لكن شخصية الإمام الخميني الكاريزمية مكنته من فرض منظوره الخاص على حساب الكثير من المبادئ الراسخة في المجتمع الديني[٥]. ويرى أن الإمام الخميني كان واعياً

١ـ علوى تبار: مصدر سابق، ص ٢٥.

٢ـ حجاريان: از شاهد...، ص ٨٩.

٣ـ حجاريان، المصدر السابق نفسه، ص ٨٧.

٤ـ نشر حجاريان مقالته «فرايند عرفى شدن فقه شيعي» للمرة الأولى في مجلة كيان، العدد ٢٤ (ابريل ١٩٩٦) ثم أعاد نشرها في كتابه «از شاهد قدسي»، ص ٦٩-٩١.

٥ـ حجاريان: المصدر نفسه، ص ٩٦-١٠٨.

بالكلفة التي يجب دفعها مقابل تكييف القواعد الفقهية كي تندمج في النظام القانوني للدولة. ويعدُّ حجاريان تطوير الإمام الخميني لمبدأ مصلحة النظام، وهو مبدأ عقلاني وضعي، مثالاً بارزاً على الطريقة التي تؤثر بها الدولة في وظائف الدين ودوره[١].

احتل النقاش حول العلمانية، ولا سيما طبيعتها الإشكالية وعلاقتها بالديمقراطية والتحديث، جانباً كبيراً من اهتمامات التيار الإصلاحي. وثمة على ما يبدو اتفاق عام بين الإصلاحيين على أن قدراً من العلمانية هو أمر لا مفر منه. ويسعى المفكرون الإصلاحيون ـ بتحليل العلاقة بين العوامل الدينية والعوامل غير الدينية التي تشترك في تكوين أو تقويم الفعل الإنساني ـ إلى اكتشاف إمكانات التناغم بين الدين والعقل وإبداع فعل يجسد العقلانية والقيمة الدينية في الوقت نفسه، ثم استخراج القيمة الدينية من حالة الضبابية والغموض المترافقة مع الجانب الغيبي للدين، والتشديد على جانبه التطبيقي الواقعي القابل للتوافق مع العرف السائد بين العقلاء، والمقبول من جانب عامة الناس. إن معالجة من هذا النوع ضرورية لتعريف الوظائف التي يمكن لكل من الدين والعقل القيام بها في الاجتماع السياسي، كلٌّ بلغته الخاصة وضمن مساره الخاص.

يفترض هذا الطرح وجود مجالين وظيفيين متمايزين: مجال ديني ومجال عرفي عقلي، خلافاً للمبدأ الذي يتبناه المحافظون، والقائل بعالم واحد فقط هو عالم الدين. ويرى الإصلاحيون أن اشتغال العقل في مجاله الخاص لا ينطوي بالضرورة على تعارض مع القيم الدينية، كما أن وجود مجال وظيفي للعقل لا يزاحم بالضرورة مجال الدين أو كماله[٢]. مجال العقل هذا يسمى في الأدبيات الغربية علمانيًا. وبالنظر إلى تطور الفكرة في المجال الثقافي الغربي، والشروط التاريخية الخاصة لتجربة التطور الغربية، فقد اتخذت العلمانية طابع التعارض مع الدين في أغلب حالاتها. لكن هذه الشروط الظرفية لا تغير من حقيقة المسألة، فهي لا تمثل قيداً على المجتمعات الأخرى التي ربما تسعى لتطوير مفهومها الخاص للعلاقة بين الدين والدنيا.

١ـ حجاريان: المصدر السابق، ص ٩٤-٥.

٢ـ شبستري: نقدي...، ص ٢٢٧.

في هذا الإطار بذل عدد من المفكرين الإصلاحيين، ولا سيما حجاريان وسوروش، جهداً قيماً في معالجة المسألة، محاولين التوصل إلى مفهوم محلي يركز في المقاربة بين مفهوم العرف، وهو من المفاهيم السائدة والمقبولة في الثقافة الإسلامية، وبين مفهوم العلمانية. كما يقارب بين مفهوم التحول العلماني secularization والتحول العرفي (عرفى شدن ـ حسب التعبير الفارسي). يشير تعبير العرف إلى الشيء المتعارف عليه بين الناس، ويمثل القبول الاجتماعي مصدر القيمة فيه، وهو بهذا يتمايز عن الحكم الديني الذي ترجع قيمته إلى صدوره من الشارع. في السياق نفسه، يؤدي تحول الفكرة أو الفعل الديني إلى عرفي، بالضرورة إلى انتقال مصدره القيمي من السماء إلى الأرض. قيمة العرف الاجتماعي تكمن في تمثيله للعقل الجمعي، ومن ثم ليس ما نسميه عرفاً، ليس في حقيقة الأمر سوى العقل الذي يمثل في مستواه المتوسط قاسماً مشتركاً بين جميع الناس ونقطة التقاء لإراداتهم، وهو ما نسميه بالعقل الجمعي.

سعيد حجاريان:

يستعمل حجاريان هذا التصوير في وصف الآثار المترتبة على اندماج القيم الدينية في تركيبة المجتمع ونظام عمله وعلاقاته. يتخذ التفاعل بين المثاليات الدينية والعرف الاجتماعي صورتين: في الصورة الأولى يتم خلق عرف جديد بوصفه إطاراً اجتماعياً لتطبيق مبدأ ديني محدد، أو تعديل عرف قائم كي يتلاءم مع ذلك المبدأ. وفي الصورة الثانية يتم تطبيق ذلك المبدأ على نحو خاص كي يتلاءم مع عرف قائم وسائد. ويستنتج من هذا التفسير أن الكثير مما يُعد في الثقافة الاجتماعية تقاليد دينية، ولا سيما تلك التقاليد التي تتعلق بالسلوك الاجتماعي، هو في الأصل أعراف أقرها القادة الدينيون، وبمرور الزمن اكتسبت قيمة دينية[١]. مثل هذا التحول يطابق إلى حد كبير ما يوصف بالعلمنة أو ما يصفه هو بالتحول العرفي. إن اكتساب العرف للقيمة الدينية لا يجعله ديناً في حقيقة الأمر ولا ينفي حقيقة كونه متمايزاً في الجوهر عن القيمة الدينية التي أُسبغت عليه.

١ــ حجاريان: «هنجارهاي بي ارزش، ارزش هاي بي هنجار»، نوروز (٧ مارس ٢٠٠٢)

ينصرف مفهوم العلمانية -كما يرى سوروش- إلى واحد من ثلاثة معان:

١- قيام الفعل على أرضية غير دينية.

٢- فهم العالم والإنسان خارج الإطار المفهومي الديني.

٣- فهم المجالات غير المرتبطة بالدين بوصفها عوالم مستقلة قائمة بذاتها، مثل مجال العلم، والفلسفة، والفن، والأدب، والسياسة.

ويميل سوروش إلى المعنى الأخير مشدداً على أن كلاً من هذه المجالات هو عالم قائم بذاته من حيث أرضيته المفهومية، واللغة المستعملة فيه، وطرق التحليل والإثبات والتقويم، إضافة إلى الوظائف الاجتماعية. ولهذا فهو يساوي بين التحول العلماني أو العرفي واكتشاف التمايز المذكور:

لعل من الأفضل استعمال تعبير استقلال السياسة عن الدين بدلاً من فصل السياسة عن الدين. لكن السياسة ليست الوحيدة المستقلة بطبعها عن الدين، فالفلسفة والفن والعلوم وكثير من الشؤون الإنسانية والمنظومات الاجتماعية هي كذلك أيضاً. لهذا يجب أن يفهم «الانفصال» بمعنى الاستقلال، وأن علمنة البشر هي ثمرة لاكتشافهم هذا المعنى [1] .

ويجادل سوروش في أن العلمانية، بالمفهوم الذي يقترحه لا تستثني الدين من الحياة السياسية بالضرورة، لكنه يحذر في الوقت نفسه من أن تطبيق النظام القانوني الديني سيؤدي بالضرورة إلى تجريده من صبغته القدسية. ذلك أن الجانب القدسي في الحكم الديني مرتبط بالمكون الميتافيزيقي، أي رجوع الدين إلى عالم يتجاوز الطبيعة وحدودها المادية. في المقابل تحتاج إدارة الشؤون الاجتماعية والدنيوية إلى قواعد وقيم متناسبة مع شروط الدنيا وحدودها المادية الطبيعية، كي تكون قادرة على إنتاج مفاعيل ملموسة وقابلة للمحاسبة[2] .

١- سوروش: بسط تجربة، ص ١٦٢.

٢- سوروش: المصدر نفسه، ص ٣٦٤.

بالنظر إلى انطلاق التيار الإصلاحي من أرضية دينية، فهو يدعو إلى دور فعال للدين في الدولة والمجتمع. لكن من دون دور مماثل للمؤسسة الدينية. بكلمة أخرى، يقر الإصلاحيون بدور الدين لكنهم يريدون للمؤسسة الدينية أن تبقى مستقلة عن الدولة [١].

ومن هنا يمكن القول: إن النقاش يدور حول تعريف الحد الفاصل بين سلطة الدين وسلطة الإنسان. ومن الواضح أن هذا النقاش يرجع بجذوره إلى خلاف أولي على دور الدين وما يتعلق به. وقد أشرت سابقاً إلى أن المحافظين يرون الدين كاملاً وشاملاً لكل جوانب الحياة، كما يرون الفقهاء المصدر الشرعي الوحيد للمعايير الدينية. ويترتب على هذا أن كلًّا من الدولة والمجتمع هما إطار طبيعي لسلطة الدين وتطبيق الأحكام التي يتوصل إليها الفقهاء. تعرف هذه الفكرة في الأدبيات السياسية الإيرانية بدين حد أكثري. في المقابل يتبنى الإصلاحيون ما يعرف بدين حد أقلي٢. على المستوى العملي تتبنى الفكرة الأولى أن كل فعل فردي أو جمعي يجب أن يتوافق مع أحكام الشريعة، في حين تميل الفكرة الثانية إلى تعريف سلبي، إذ تقول: كل فعل مقبول ما لم يخرق حكماً متفقاً عليه بين أهل الشريعة.

١ـ علوي تبار: المصدر السابق، ص ١٩٢.

٢ـلتفصيلات حول هذه النقطة، انظر محيي: «نظريه دين حد أكثرى»، نقد ونظر، السنة السادسة، العدد ١-٢، (شتاء ١٩٩٩)، ن.إ. www.hawzah.net/Per/Magazine/NN/٠٢١/nn٠٢١٠٧.htm .:.انظر أيضا نقد آية الله سبحاني لنظرية «دين حد أقلي»: سبحاني، جعفر: «ويجكيهاي علم فقه»، ن. إ .:.
www.balagh.net/persian/feqh/maqalat/koliyat/٢٩.htm

خلاصة:

يركز الخطاب الإصلاحي في نقد الفقه التقليدي، ويدافع عن الحداثة، والديمقراطية، والتعددية، وتحديد السلطة. ويقترب مفهوم الديمقراطية عندهم من المفهوم الليبرالي، لكنه يخالفه في الموقف من العلمانية، إذ يرفض الإصلاحيون العلمانية بوصفها أيديولوجيا لكنهم يعتقدون أن التحول العلماني أو العرفي نتيجة حتمية لاندماج الدين في الدولة.

يقترح الإصلاحيون منهجاً جديداً في الاجتهاد وقراءة النص الديني، يختلف إلى حد بعيد عن المنهج السائد في المدرسة الفقهية التقليدية. ومن بين العلامات البارزة في هذا الخطاب إنكاره لوجود نظام محدد ونهائي للحكم في الإسلام. ومن بينها أيضاً ربط إسلامية الدولة باعتراف المواطنين بها على هذا النحو أو التزامها بالقيم القاعدية للسياسة الدينية.

ويقدم الخطاب الإصلاحي مثالاً قوياً على إمكانية المصالحة بين الإسلام والحداثة، ولا سيما في الجانب السياسي. فهو يُهيِّئ أرضية لتفاعل نشيط بين المعرفة الدينية من جهة والفكر الفلسفي والاجتماعي الحديث من جهة أخرى. وبغض النظر عن انتقادات المحافظين والعلمانيين على حد سواء لسلامة انتساب الأفكار الإصلاحية إلى كل من الدين أو الحداثة، والتي تُعدُّ على أي حال موضوعاً مفتوحاً للنقاش، قد نجح الخطاب الإصلاحي في تعبئة شريحة كبيرة من المجتمع الإيراني، ولا سيما من الأجيال الجديدة والنساء والفئات التي همشت في ظل النموذج السياسي المحافظ. وفي السنوات الأخيرة شهدنا اهتماماً بالنموذج الإصلاحي خارج حدود إيران، ولا سيما في العالم العربي، حيث تجتذب أعمال المفكرين الإصلاحيين اهتماماً متعاظماً بين النخبة العربية والنشيطين في المجال السياسي.

كاتب وباحث - السعودية.

الفصل الثاني عشر

التجربة العلمانية في تركيا: اللائكية في مواجهة الدين

د. عثمان علي

شهدت تركيا في العهد العثماني الأخير والجمهورية صراعاً ثقافياً مريراً، وتمحور هذا الصراع حول سبل النهضة والإصلاح وكيفية التلاؤم بين الثقافة الإسلامية المحلية، والثقافة الغربية الواردة. وسببت عمليات التغريب المكثفة، لأكثر من قرن ونصف في تركيا، صراعاً ذا أبعاد ثقافية داخل الثقافة المحلية بين الاتجاه المحافظ الرافض والمقاوم لكل تغيير في طبيعتها العثمانية التقليدية، والاتجاه التجديدي الذي كان قد تأثر بالثقافة الغربية وعد التجديد في الفكر والفقه والقيم من السنن والقوانين التي تعطي الحيوية ومقومات الحياة للحضارة الإسلامية، وذهب فريق من المدرسة التجديدية إلى اعتبار التأثر بالثقافة الغربية تلاقحاً طبيعياً بين الثقافات وخير مناعة للتصدي للذوبان الثقافي وأزمة الهوية والاغتراب .

كان رجال التنظيمات (١٨٣٦- ١٨٧٦) ينظرون إلى أوضاع الدولة العثمانية بمنظار غربي ويضعون الحلول لأمراضها انطلاقاً من نفس تلك النظرة. أصدر رشيد باشا، الصدر الأعظم والرجل البارز في حركة التنظيمات الإصلاحية، قانون التعليم الجديد الذي أصبح بموجبه التعليم من مهمة الدولة، كما أراد القانون الجديد تحديد دور العلماء والمدارس والأوقاف في مجال التعليم. اتخذت الدولة على عاتقها مهمة أداء التعليم الحديث وسمت هذا الصنف من التعليم بـ "المكتب". وأطلق اسم مدرسة على التعليم التقليدي الذي اهتم بعلوم الدين. فكانت هذه الثنائية الخطوة الأولى نحو العلمنة. كما أصدر الباب العالي العثماني مجموعة من التشريعات القضائية التي وضعت القضاء كالتعليم بيد جهة مختصة في الدولة للقضاء على احتكار العلماء في هذا المجال. وأصبحت هناك المحاكم التجارية التي اعتمدت القوانين التجارية الغربية. كما برز في هذه الفترة ما عرف بالمحاكم المختلطة التي كانت تنظر في القضايا التي يكون أحد الأطراف فيها من رعايا الدول الأوربية. ولكن ظلت القضايا التي كانت تخص الأحوال الشخصية من

اختصاصات المحاكم الشرعية، لذلك كانت الثنائية هنا خطوة أخرى نحو العلمنة.[١] يؤخذ على رجال التنظيمات كونهم من دعاة التقليد الأعمى للغرب وعدم وجود مرجعية فكرية واضحة عندهم، وكان اقتباسهم لكثير من القوانين الغربية يتم بطريقة اعتباطية ومن دون دراسة مسبقة لتبعاتها.

زرعت التنظيمات البذور الأولى للعلمانية وأصبح معظم خريجي المدارس الحديثة التي أُسست في هذه الفترة من حملة الفكر العلماني، ولم يكن ذلك لا في نية السلطان ولا حتى في نية رجال التنظيمات. على رغم أن الفرمانين والتشريعات التي انبثقت منهما كانت تدعو إلى الحرية والعدالة والحفاظ على حقوق الإنسان وقدسية الملكية، جاءت هذه القوانين تبعات على عكس ما شرعت له، فأصبح للدولة نتيجة للمركزية الإدارية وإدخال نظام التجنيد الإلزامي وبناء قوة الشرطة والجندرمة والأمنية، ذراع ضارب وممتد إلى كل مجالات الحياة، فأصبحت مصادرة الأموال والحقوق، بطرق اعتباطية من قبل موظفي الدولة والجندرمة، أكثر شيوعاً من قبل. وبرغم أن دور السلطان، خاصة عبد المجيد، أصبح محدوداً، دشن رجال التنظيمات عهداً استبدادياً داخل الدولة. فعلى رغم وجود مجلس الشورى العالي للتنظيمات كان رجال التنظيمات، وخاصة عالي وفؤاد باشا، يحكمون بدون أي رادع وبإيحاء وتأثير من سفارتي بريطانيا وفرنسا في إستانبول.[٢]

العثمانيون الجدد:

أدى كل ذلك إلى ظهور استياء عام تجاه رجال التنظيمات ومحاولاتهم فرض الإصلاح من فوق وبقوة. كما ظهرت في هذه الفترة مجموعة من الإصلاحيين الذين أبدوا قلقهم من اللامبالاة التي كان يبديها رجال التنظيمات على المستويات المختلفة تجاه الإسلام والشريعة، وكان نقد هؤلاء المصلحين يتركز حول كون معظم الإصلاحات في هذه الفترة سطحية ولا تمس إلا القشور من

١ـ Berkes, N. (١٩٩٨) *The Development of Secularism in Turkey*. London: C. Hurst, pp٢١٧-١٨ , ٢٦٥-٦٧ ,

٢ـ Berkes, pp.١١٥-١٧ ; Bernard lewis , pp.١٤٢-٤٤ ,

الحضارة الغربية. ففي عام ١٨٦٠ تم تأسيس جمعيتي تدريسي إسلامي (جمعية المدرسين الإسلامية)، وأعلنت الجمعية في بيانها التأسيسي أنها تقف ضد من أسمتهم بـ وعاظ القصور الذين لا يراعون إلا رغبات رجال التنظيمات، ويساومون على مبادئ الشريعة، وأكدت الجمعية أنها مع الإصلاح ومع الأخذ من الحضارة الغربية إلا أنها اعترضت على الأسلوب الذي تتم فيه الاستعارة من الغرب. وقد انضم إلى هذه الجمعية العلماء والموظفون الصغار.[١] وفي ١٠ آب، ١٨٦٧ أسست مجموعة من الكتاب والمثقفين، من ذوي الاتجاه الإسلامي التنويري، جمعيتي عثمانلي وطن بيرويران (جمعية الائتلاف الوطني العثماني)، وعُرفوا أيضاً بـ العثمانيين الجدد. وكان من أبرز أعضائها الكاتب إبراهيم شناسي (١٨٢٦-١٨٧٠) ونامق كمال (١٨٤٠-١٨٨٨) ومصطفى فاضل وضياء بيك (١٨٢٥-١٨٨٠) وفوزي وآية الله بيك وعلي صفوي. كانت أهداف هذه الجمعية مشابهة لأهداف جمعية المدرسين الإسلامية. يمتاز العثمانيون الجدد بتأثرهم بالفكر الغربي وسعيهم لاتباع منهج توفيقي في الإصلاح. دعا العثمانيون الجدد في دورياتهم (تصوري أفكار وعبرت وحريت ومخابر) إلى اقتباس مفاهيم غربية مع محاولة تأصيلها من التراث، فركزوا كثيراً في تحويل الدولة العثمانية إلى ملكية دستورية أسوة بالملكيات الدستورية السائدة آنذاك في أوروبا. وكذلك أكدوا كثيراً مسألة الحرية وحب الوطن. وكانوا من دعاة تحكيم العقل وضرورة تحقيق التقدم ونهضة الدولة العثمانية بإحياء القيم الإسلامية وتطعيمها بالقيم الغربية والاستفادة من العلوم الأوربية الطبيعية.[٢] وعلى رغم استعمالهم الرموز الإسلامية ظل العثمانيون وأفكارهم العصرية محصورة بشريحة صغيرة من النخبة ذات الثقافة الغربية[٣]. يدعي برنارد لويس أن أفكار العثمانيين الجدد لم تكن في الحقيقة أكثر من فكر غربي مع قراءة انتقائية للتراث الإسلامي. فكان نامق كمال، أحد أهم منظري هذه المدرسة، متأثراً بفكر الفيلسوف الفرنسي مونتسيكو فيما يتعلق بمسألة السيادة في الدولة التي دعا إلى ممارستها من

١ـ Berkes, pp.٢١٨-١٩

٢ـ Ibid ,pp٣٨-٣٩

٣ـ M. sukru Hanioglu , The Young Turks in Opposition : Oxford University Press , ١٩٩٥., p.١٤

قبل الشعب بواسطة سلطنة دستورية، واعتبر مصطفى فاضل، أحد رواد العلمانيين الجدد ملك إيطاليا نموذجاً للملكية الدستورية التي دعا إلى اتخاذها داخل الدولة العثمانية.[١] انتقد العثمانيون الجدد سياسة رجال التنظيمات في القبول المطلق والتقليد الأعمى للحضارة الغربية. يقول إسماعيل حامي، أحد منظري هذه المدرسة:، أصبح عندنا مؤخراً عادة شائعة، وهي أن نقبل كل شيء غربي زرع في التربة العثمانية، لذلك أدخلنا وبطريقة عشوائية، وفي آن واحد الزي العسكري الروسي، والبندقية البلجيكية، والقبعة التركية، والسراج الهنغاري، والسيف الإنكليزي، والنظام الفرنسي للتدريب، وأقنعنا أنفسنا بأنه صار عندنا جيش مثل الجيوش الأوروبية، فهذا سراب يجب أن ندركه، واستاء العثمانيون الجدد كثيراً من إصلاحات عهد التنظيمات وذلك لأنها سطحية ولم تمس إلا القشور من الحضارة الغربية، في حين تتدهور أوضاع الدولة وبسرعة. يضيف أحد رواد هذه المدرسة: كان فهم فؤاد باشا ومن خلفه من رجال التنظيمات أن النهضة تتحقق بنقل المسارح والمراقص والبارات التي تقوم بالتشويق للميوعة والفساد وعدم الغيرة على تصرفات نسائنا وبناء المرافق الصيفية الأوربية. ومما يؤسف له أن هؤلاء الإصلاحيين من رجال التنظيمات لم يبذلوا جهداً للاستفادة من تراثنا الإسلامي الغني لتحقيق النهضة المنشودة[٢]. كانت هناك المؤسسات التي تحد من سلطة السلاطين العثمانيين وتحول دون تحولهم إلى سلاطين مستبدين، وتحد من دور الدولة في المؤسسات الأهلية، ومن أهم هذه المؤسسات الإنكشارية، ودور العلماء ومؤسسة القضاء العثماني وحكام الأقاليم الأقوياء. بعد تدمير هذه المؤسسات أصبح السلاطين، خاصة محمود الثاني، ورجال التنظيمات والسلطان عبد العزيز والسلطان عبد الحميد من أكبر السلاطين الذين استحوذوا على السلطة بدون أي رادع، وهذا ما دفع الناس إلى الترحيب بالأفكار الدستورية في داخل الدولة واستغل بعض السياسيين والطامحين إلى السلطة، والقوة من أمثال مدحت باشا، للترويج للدستور. وقام هؤلاء بتدبير

١ـ Bernard lewis , p.٣٥, Mardin , p. ٢٠٢

٢ـ Berkes, -pp.١١٥ ,١٢١

انقلاب أدى إلى مقتل السلطان عبد العزيز ووضع السلطان عبد الحميد الثاني في العرش بعد أن أخذوا منه عهداً بإعلان الدستور عام ١٨٧٦.

العهد الحميدي: ١٨٧٦-١٩٠٩:

يعتبر العهد الحميدي من أكثر عهود الدولة الثمانية إثارة للجدل بين دعاة المشروع الإسلامي والمشروع العلماني في تركيا والبلاد العربية. حكم السلطان أكثر من ٣٣ سنة، ولسنا هنا بصدد التطرق إلى تفاصيل حكمه أو القضايا المثيرة للجدل في عهده، ولكن سنبدي بعض الملاحظات حول المنهجية الإصلاحية التي ميزت عهده.

يبدو أن السلطان كان من دعاة المنهج التوفيقي في الإصلاح ولكن في محاولته التوفيقية حاول أن يعطي المركزية لقوانين الشريعة والتراث الإسلامي، ولم يكن من دعاة التجديد داخل ذلك التراث.

كان السلطان عبد الحميد يؤمن إيماناً كبيراً بضرورة الاستفادة من الخبرات والتقنية العلمية الأوربية، واتفق مع رجال التنظيمات في ذلك وحاول مواصلة عملها في المجال التعليمي، وأسس في عهده الكثير من المؤسسات التعليمية الغربية داخل الدولة العثمانية كمدارس الرشدية (المتوسطة) في جميع أنحاء الدولة العثمانية والمدارس الإعدادية في مراكز المدن وجامعة دار الفنون مع مجموعة من المعاهد العالية كمعهد الطب الملكي ومعهد الإدارة العالية ومعهد البيطرة ومعهد الهندسة. وازداد عدد هذه المؤسسات التعليمية في عهده ازدياداً مطرداً، من المفيد أن ننقل هنا عن السلطان عبد الحميد قوله: إن أكبر أملي أن تتحقق النهضة على يد خريجي المدارس الحديثة.... وإذا توطدت أركان السلام.... وبعد خلعه من السلطة أخبر السلطان عبد الحميد أنور باشا، أحد قادة الاتحاد والترقي الذي قاد الانقلاب ضده، وكان يرتبط برابطة الصهر مع العائلة العثمانية ما يلي: لقد حكمت ٣٣ سنة، وكنت في أثناء مدة سلطتي مع حرية الفرد وكرامته، ولكن لم أستسغ في أي يوم من الأيام الحرية التي لا ضابط لها أو الحرية الفوضوية... وأنا أقدر المدنية الأوربية...

ولم أستحسن تقليد الآخرين تقليداً أعمى، فالمهارة في تكييف بيئتنا وتقاليدنا، لذا فإنني لا أمانع في إدخال الجوانب الإيجابية لهذه المدنية إلى قصري.[١]

جمعية الاتحاد والترقي: ١٩٠٨-١٩١٨:

على رغم وجود بعض العلماء الشباب داخل جمعية الاتحاد والترقي، واستخدامهم في بداية عهدهم الرموز الإسلامية والإشارات في أدبياتهم بعدم وجود التعارض بين الإسلام وقيم الحداثة الغربية، كانت هذه الحركة من الناحية الفكرية من دعاة القبول المطلق لكل الأفكار والقيم الغربية. يقول هاني أوغلو، الباحث المتخصص: إن الرسائل الشخصية لأعضاء ومنظري حركة الاتحاد والترقي تعبرعن استهانة صريحة بالإسلام وقيمه. فأحمد رضا، أحد دعاة الطورانية داخل الاتحاد والترقي والقائد لجناح الأكثرية، يقول: إن القرآن يشير إلى الجنة والحوريات كثيراً، وهذا ليس فيه إنصاف للمرأة. ويتحول الدكتور عبد الله جودت، أحد أبرز منظري حركة الاتحاد والترقي في ما بعد من الإسلام إلى الإلحاد، ثم إلى البهائية التي تعتبر في رأيه أكثر تقدمية من الإسلام.[٢]

كانت عقيدة جمعية الاتحاد والترقي مبنية على المبادئ المادية العلمية والداروينية، وكانت نخبوية ولم تطالب في البداية بحكومة دستورية، وقد تأثر أحمد رضا بأغوست كونت من المدرسة الوضعية، وتأثر الجناح الثاني داخل الاتحاد والترقي بقيادة صباح الدين جلال الدين بالفيلسوف الفرنسي إدموند دي مولنس، صاحب مدرسة المبادرات الفردية. وكان ضياء كوك ألب، المنظر الآخر والمهم داخل الاتحاديين، من دعاة تقليد الفيلسوف اليهودي دور كهايم في علم الاجتماع. يُجمع الباحثون من المسلمين وغير المسلمين على أن شعارات الأخوة والمساواة والحرية التي رفعتها جمعية الاتحاد والترقي كانت أساساً من شعارات الحركة الماسونية التي ارتبطت معها بعلاقات عضوية وثيقة. علماً أن معقل حركة الاتحاد والترقي كان في مسدونيا في سولانيكا ومانستر حيث

---

١ أورخان محمد علي ، السلطان عبد الحميد الثاني : حياته وأحداث عهده ، العراق-الرمادي ،مكتبة دار الانبار ، ١٩٨٧ ، ص ١٦٧-١٦٨ ،

٢-The Young Turks in Opposition , pp.٢٠١-٠٤

كان مركز الجالية اليهودية المعروفة باسم الدونمة وكان هناك تنسيق ومن ثم صراع ومنافسة شديدة بين الجمعيات الماسونية التابعة لكل من بريطانيا وفرنسا من جانب، والماسونية الإيطالية والألمانية من جانب آخر، للهيمنة على الاتحاد والترقي.

اعتمدت منهجية الاتحاد والترقي في الإصلاح على القبول المطلق لكل معطيات الحضارة الغربية التي اعتبرتها حضارة عالمية وعصرية، والرفض المطلق تقريباً للتراث الإسلامي باعتباره حجر عثرة في وجه الإصلاح المنشود. يلاحظ الدكتور عبد الله جودت أن هناك حضارة واحدة وهي عصرية وعالمية وتلك هي الحضارة الغربية، وليس لنا خيار إذا أردنا التقدم إلا أن نقتبسها كلها بورودها وأشواكها... لأن الغرب بنى هذه الحضارة على أساس نهضة علمية وثورية فكرية، وبما أن المسلمين لا يملكون أساساً فكرياً لثورة كهذه فليس لنا الخيار إلا اقتباسها كما هي.[١]

ولّدت النظرة الشمولية عند مفكري الاتحاد والترقي نزعةً استبدادية، وتجلى ذلك عند استلامهم الحكم بعد انقلاب ١٩٠٨، علماً بأنّ الانقلاب ضد عبد الحميد تم بتحرك القوات العسكرية المتمركزة في سولانيك باتجاه إستانبول وفرضهم الدستور على السلطان عبد الحميد. وفي عام ١٩٠٩ تحرك مرة أخرى الجيش الثاني والثالث إلى إستانبول وخلعوا السلطان عبد الحميد ووضعوا السلطان محمد رشاد، الذي كان ألعوبة بيدهم في السلطنة. إنّ هذين الانقلابين من قبل العسكر ضد السلطة الشرعية دشنا سابقة خطيرة في تدخل الجيش في السياسة وإحداث انقلابات عسكرية كلما رفضت الحكومات الخضوع لإرادة العسكر، وامتدت هذه السابقة الخطرة إلى تركيا والعالم العربي المعاصر، وتعتبر أحد أهم معوقات الديمقراطية. والغريب في الأمر أن الباحثين الغربيين يشيرون بهذه الممارسة إلى تأكيد تصورهم أنّ الإسلام هو المعوق أمام الديمقراطية، ناسين أن الاتحاد والترقي كان ذا تصور علماني ونهل من منابع الفكر الغربي لا الإسلامي.

وهكذا تزامنت الإجراءات المعادية ضد الإسلام والشريعة مع جهود الاتحاديين- الخط الطوراني – في سياسة صهر الشعوب غير تركية في بوتقة الأمة التركية. وهذا ما دفع أبناء

١_Hanioglu , pp.٦٣-٦٧; أورخان، ص ٢٦٩-٢٧٣ ، بني المرجة، ص ١٨٩-٩٠

القوميات الأخرى الذين ساهموا في إسقاط حكم عبد الحميد إلى التحول إلى المعارضة والعمل السري. فتحول إبراهيم تمو، مثلاً، إلى قومي ألباني وتحول الدكتور عبد الله جودت، مؤسس آخر للجمعية، إلى قومي كردي.

ولم يطق الاتحاديون وجود البرلمان (مجلس المبعوثان) الذي كان خاضعاً لهم. ففي عام ١٩١٢، مثلاً، فاز الاتحاديون بجميع المقاعد ما عدا ستة مقاعد ذهبت للمعارضة، ولكن الاتحاديين لم يكونوا مستعدين حتى لقبول ذلك. ففي كانون الثاني عام ١٩١٣ قاد أنور باشا الحركة الانقلابية الخامسة (منذ عام ١٩٠٨) وقام الأخير أولاً بمحاصرة مجلس المبعوثان ثم دخله وقام بقتل وزير الحربية بمسدسه الشخصي، وبدأ عهد ثالوث الاستبداد (أنور باشا وجمال باشا وطلعت باشا) ١٩١٠-١٩١٨.

جدير بالذكر أن حكم الاتحاديين شهد فساداً إدارياً مستثيراً وتدنياً واضحاً في كل مرافق الدولة، وفقدت الدولة العثمانية معظم ممتلكاتها في أوروبا الشرقية والبلقان، كما سببت المركزية المفرطة وسياسة التتريك دفعاً قوياً لنمو الحركات القومية بين الشعوب غير تركية داخل الدولة العثمانية، وساهم ذلك على تفتيت الدولة العثمانية بسرعة في أثناء الحرب العالمية الأولى.

لذلك لم يكسب العثمانيون بإزالة حكم السلطان عبد الحميد إلا نظاماً شمولياً وغير كفؤ، وكان الاستبداد والفوضى العارمة أهم مميزات حكم الاتحاديين. يعد نظام الاتحاد والترقي ثمرة الحداثة التغريبية داخل الدولة العثمانية، وهذا يؤكد ما ذهب إليه الكاتب الأمريكي هنا آرنيت (Hannah Ernet) من نتائج للتوسع الإمبريالي الغربي في العالم غير الأوربي. يقول آرنيت: إن غاية الإمبريالية هي الاستيعاب لا الإدماج، وفرض الخضوع والتبعية لا تحقيق العدل والحداثة، وهذا ما يجعل من ظاهرة التوسع الإمبريالي ظاهرة استبدادية، وأهم سماتها تصدير أدوات العنف، وخاصة جهاز الجيش والأمن والبيروقراطية دون المؤسسات الأخرى (مؤسسات المجتمع المدني)، كما ادعى منظرو الحداثة. وينقل بوشلاكة عن آرنيت قوله: بل إن كوارث المشروع ليست مقصورة على عدم استجلابه مؤسسات الضبط والتنظيم السياسي للشعوب المستعمرة بل هو أشد من كل ذلك فهو يعمل على تفكيك المؤسسات والروابط الأهلية التي كانت تنظم الحياة

الاجتماعية لهذه الشعوب[1] وهذا ما ينطبق جداً على الحداثة الغربية المستعارة في داخل الدولة العثمانية. من المؤسف أنَّ أنظمة الدول القومية العلمانية في الشرق الأوسط لم تفهم وحاولت أن تواصل وتنسخ التجربة العثمانية بكل مساوئها من دون الوعي لتبعاتها.

اللادينية (اللائكية) الكمالية في تركيا:

وإذا كان ما سبق يمثل الإرهاصات الأولى للعلمانية في الإمبراطورية العثمانية فإن تولي مصطفى كمال الحكم بعد حرب التحرير وضع للعلمانية (اللائكية) قواعد وأسساً ظلت راسخة حتى الآن بشكل أو بآخر.

في البدء لم يظهر أتاتورك أي مظاهر معادية للدين، وأكد ميثاقي أرضروم وسيفاس لعام ١٩١٨، اللذين عقدا برعايته لتنظيم المقاومة ضد الحلفا، واحتوى على مواد صريحة بأن حرب التحرير هي من أجل الحفاظ على السلطنة العثمانية والشريعة. وفي أثناء حرب التحرير قام بممارسات ذات طابع ديني محض فقد ألقى خطبة الجمعة في مدينة بالي كسير، ولما ترأس المجلس الوطني الكبير عين مساعدين له من شيوخ الطرق الصوفية، ولكن أتاتورك لم يخف نياته طويلاً. فما لبث أن قام بحملة على المجتمع التقليدي في تركيا والمظاهر الدينية التي تمثل أبرز معالمه وحارب ممارسات المجتمع وقمع رموزه مع إعلان الجمهورية العلمانية في ٢٩ أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٢٣، ثم ألغى الخلافة الإسلامية في العام التالي وبعدها المحاكم الشرعية الدينية، وبدأ منذ العام ١٩٢٥ في تغريب تركيا ثقافة وحضارة وممارسات، وتكريسِ دور الجيش بصفته حارساً للنظام الجديد.

١ـ العلمانية والاستبداد "" ص ، ٨٠

ومن أجل تكريس مظاهر النظام العلماني أصدر أتاتورك مراسيم عدة تضمنت:

* إغلاق الزوايا والتكايا الموجودة بالدولة.

* إلغاء كل أنواع الطرق ومشايخها، وإلغاء ألقاب الدرويش والمريد والسيد والبابا والأمير والخليفة، والعرافة، وحظر السحر والتنجيم وكتابة التعاويذ والأحجبة والتمائم.

* حظر استعمال عناوين وصفات وأزياء تدل على الطرق الصوفية .

* إغلاق جميع المزارات وقبور السلاطين والأولياء ومشايخ الطرق.

* تشريع عقوبة الحبس مدة لا تقل عن ثلاثة أشهر لمن يخالف هذه المراسيم.

وفى إطار التوجه نفسه استمدت تركيا قوانين سويسرية عام ١٩٢٦ وألغيت القوانين المستمدة من الشريعة الإسلامية في قضايا الأحوال الشخصية، بما في ذلك منع تعدد الزوجات وإعطاء المرأة المسلمة حق الزواج من غير المسلم وأن تغير دينها، والمساواة بين الذكر والأنثى في الميراث، كما أعطت القوانين الجديدة للأب حق الاعتراف بولده الذي يولد نتيجة علاقة غير شرعية.

وفى نهاية ذلك العام فرض أتاتورك السفور على النساء وحظر عليهن لبس الجلباب وألزمهن ارتداء الفساتين، وإلا قدم أزواجهن وأقاربهن للمحاكمة. واستكمل محاولة تدمير المجتمع التقليدي بتغريب التعليم، بتوحيد المدارس واستبدال الحروف اللاتينية بالعربية. واستكمل أتاتورك حملته التغريبية عام ١٩٣٨ قبيل وفاته بإلغاء المادة التي تنص على أن الإسلام دين الدولة في الدستور.[١]

تقوم فكرة العلمانية بالمفهوم الكمالي السائد في تركيا على عدد من الأفكار الأساسية التي تؤسس لأيديولوجيا من أبرز محاورها:

* فكرة الجمهورية بديلاً للنظام الملكي السلطاني والخلافة الإسلامية.

١ـ لتفاصيل السياسات المتبعة من قبل مصطفى كمال يراجع كتاب برنارد لويس : Bernard lewis , The Emergence of Modern Turkey , Oxford University ,١٩٦٩.

* الفكرة القومية، أي أن يكون الرابط الأساسي بين أبناء الشعب التركي، العرقية أو الوطنية، لا الدين.

* فكرة الشعبية، بمعنى ضرب نفوذ الأرستقراطية العثمانية والملاك والإقطاعيين ورجال الدين بتصعيد الطبقات الدنيا من المجتمع في إطار المساواة بين أبناء الشعب.

* فكرة هيمنة الدولة وتحولها إلى أداة لفرض العلمانية والتغريب والتحديث الصناعي والاقتصادي والسياسي والاجتماعي.

* فكرة الانقلابية، أي الثورة على كل ما هو سائد من الأفكار والأوضاع والمؤسسات التي تعتبر تقليدية ومتخلفة.

* والأهم في كل ذلك أن مفهوم العلمانية في تركيا لا يقتصر على تحييد دور الدين وفصله عن الدولة كما هو في الغرب مثلاً، لكنه يمضي إلى أبعد من ذلك بإجبار الناس على المفهوم الذي يراه لممارسات الدين في الحياة العامة بل في أداء العبادات أيضاً، فحاول عصمت إينونو إجبار الأئمة في المساجد على قراءة الفاتحة في الصلاة باللغة التركية ومنع الأئمة من الدعاء باللغة العربية ومنع قراءة الأذان باللغة العربية ومنح المرأة كل الحقوق إلا حقها في ارتداء الحجاب مثلاً.

وهكذا يظهر أن هدف العلمانيين كان مسح تأثير الدين على حياة الناس وإن لم يكن هجومهم على الدين مباشرة فهم يعلنون الحرب على التدين، ولا بد من الإشارة هنا إلى أن شن الحرب على التدين يخفي في ثناياه ضمنياً شن حرب على الدين نفسه، ومثال ذلك الحرب المفتوحة التي يشنونها على مدارس الأئمة والخطباء ومراكز تحفيظ القرآن الكريم، ومنع الملتزمين بالدين من العمل بحرية في الوظائف العامة، كما أن حرمان النساء اللواتي يرتدين الحجاب من الدراسة وحقهن في العمل في الوظائف العامة وتخصيص مسابح خاصة بالنساء، وعدم السماح بإنشاء بنوك إسلامية تعمل بالنظام الإسلامي، وطرد كل من يثبت أن له علاقة بالدين من الجنود في الجيش التركي هي من مظاهر محاربة التدين، ومحاربة مظاهر التدين هذه تعني محاربة الدين نفسه.

والعلمانية التركية متطرفة معادية للدين، مستبدة، وهي ليست العلمانية العقلانية المعتدلة التي تفصل السياسة عن المؤسسة الدينية ولكنها لا تعاديه ولا تحاربه. فقد ضربت العلمانية التركية أسس الديمقراطية بآلة المؤسسة العسكرية بحجة حماية الثابت الدستوري للدولة التركية أي العلمانية، وذلك على ضوء الأسس التي وضعها كمال أتاتورك. وما زال بعض العلمانيين يفكرون بطريقة لإضفاء القداسة على العلمانية تلك القداسة التي تبرر لهم هدم أركان الديمقراطية إذا مثلت تهديداً لعلمانيتهم.

ويرى العلمانيون أن العمل من أجل تحكيم الشريعة الإسلامية يعد رجعية وتخلفاً وجريمة كبيرة تستحق أقصى العقوبات، كما أنهم ينظرون إلى أن المطالبة بتغيير الدستور من أجل توفير الحرية الدينية اعتداء على الدستور ومحاولة لقلب نظلم الحكم، حتى إنهم يرفضون الديمقراطية إذا كانت توفر الحرية الدينية للشعب.

ويحاول العلمانيون في تركيا حبس التدين في وجدان الفرد وخفض درجة تأثير الدين على الفرد إلى أدنى مستوى، والعمل على إبقاء المرافق العامة في الدولة بعيدة عن تأثير الدين وعدم الاعتماد على أي مصدر يتعلق بالدين فيما يخص المرافق العامة في الدولة.

فالعلمانية التركية فُرِضَتْ، بوصفها أيديولوجية صارمة وحادة وقمعية على المجتمع التركي، ولم تترك للشعب حرية ممارسة عباداته، بل سعت إلى السيطرة على الدين بتأسيس مؤسسة الشؤون الدينية وتعيين وزير دولة مسؤولاً عنها حتى تسيطر على المساجد والأوقاف الإسلامية وحبس شعائر الدين داخل المساجد.

القوى والمؤسسات اللادينية في تركيا:

بما أن العلمانية في تركيا فرضت بالقوة لم يكن فيها مؤسسات تقوم على حمايتها والمحافظة عليها، ويأتي في مقدمة هذه المؤسسات العسكر الذي يعتبر حامي حمى العلمانية، وقد تدخل أكثر من مرة لمنع حدوث أي اختراق مثلما حدث في انقلاب عام ١٩٦٠ حين قام العسكر بانقلاب على عدنان مندرس واتهموه بالخيانة العظمى، وتم الحكم عليه بالإعدام بعد اتهامه بانتهاك

القوانين العلمانية والسماح ببعض المظاهر الدينية في تركيا. اختلق الجنرالات أولاً الفوبيا الشيوعية ومن ثم (الفوبيا الإسلامية) من أجل المحافظة على نفوذهم في اتخاذ القرارات السياسية. وقاموا بانقلاب عام ١٩٧١. وفي عام ١٩٨٠ كانت هناك المسيرة المليونية للاحتجاج على إعلان إسرائيل القدس عاصمة لها في مدينة قونيا، وقد دعا إلى تنظيمها حزب السلامة الوطني ذو التوجه الإسلامي فكان ذلك عاملاً رئيساً في القيام بالانقلاب الأخير (١٩٨٠) وتعطيل الديمقراطية في البلاد، كما أن الجيش كان سبباً في انهيار الحكومة الائتلافية التي شكلها نجم الدين أربكان مع زعيمة حزب الطريق القويم تانسو تشيلر عام ١٩٩٦ بحجة انتشار الرجعية في البلاد وازدياد عدد المدارس الدينية ومراكز تحفيظ القرآن الكريم التي يرى فيها العسكر تهديداً لنظام العلمانية فوجه الانقلاب إنذاراً إلى حزب الرفاه عام ١٩٩٧ وتلا ذلك استقالة أربكان من رئاسة الوزراء في العام نفسه.

ومن المؤسسات التي تلعب دوراً هاماً في الحفاظ على العلمانية في تركيا وسائل الإعلام التي تمتلك مجموعة آيدن دوغان قسماً كبيراً منها وتأتي في المرتبة الثانية مجموعة جينار، ولوسائل الإعلام في تركيا تأثير كبير في الشارع التركي وتوجهاته، وكما هو معروف يعد الإعلام القوة الرابعة، إلا أننا في تركيا نقول إن الإعلام هو القوة الأولى في البلد، وإذا كان الجيش يذكر قبل الإعلام في الحفاظ على العلمانية فإن الذي يقف وراء تأليب العسكر على الحكومات هو الإعلام وهذا ما حدث مع حكومة أربكان عام ١٩٩٧فقد هاجمتها وسائل الإعلام وألبت العسكر عليها وصورت للناس أن الجمهورية في خطر، وهذا ما أثار حفيظة الجيش ودعا بعض الوزراء من حزب الطريق القويم، إلى الاستقالة من الحكومة، وهذا ما اعترف به مؤخراً وزير الصحة في تلك الحكومة وهو من حزب الطريق القويم، وهو أن الإعلام خدعهم وبالغ في تصوير الواقع.

وتعتبر جمعية رجال الأعمال الأتراك التي تضم أغنى رجال الأعمال في تركيا من المؤسسات التي تعمل على حماية العلمانية في تركيا، ويترأس هذه الجمعية دائماً أحد أغنى القطبين في تركيا، وهما مجموعة صبانجي ومجموعة كوج، وتسعى هذه الجمعية إلى الحفاظ على العلمانية في

تركيا من أجل مصالحها الاقتصادية ، لأن الاستقرار يعتبر عنصراً أساسياً في تنمية ثرواتهم وأي تغيير في النظام القائم قد يعرض مصالحهم للضرر.

ومن المؤسسات التي تقف في وجه كل من يهدد العلمانية لجنة التعليم العالي التي كانت تسيطر عليها الماسونية والمؤسسات القضائية، ومنها محكمة الدستور والمحاكم العليا والمحكمة الإدارية العليا والتي لا تتردد في الحكم لصالح النظام العلماني في كل قضية ترى فيها تهديداً للعلمانية كما في قضية الحجاب وإغلاق الأحزاب ذات التوجه الإسلامي كما حدث لحزب الرفاه وحزب الفضيلة وحزب السلامة الوطني وحزب النظام الوطني التي شكلها نجم الدين أربكان.

كما تُعدُّ الأحزاب اليسارية على اختلاف مسمياتها وتوجهاتها حارسة للنظام العلماني بل معادية للدين في كثير من الأحيان، وفي الآونة الأخيرة بدأت الأحزاب اليمينية التي كانت في السابق تدعي أن صراعها مع القوى اليسارية هو للحفاظ على الدين، بدأت تصطف مع نفس هذه القوى، للدفاع عن العلمانية اللائكية المعادية للدين.

وهناك العديد من مؤسسات المجتمع المدني وجناح في النقابات المهنية، التي أسست برعاية ودعم الحكومة الكمالية السابقة، تنصّب نفسها حامية للعلمانية في تركيا ومنها جمعية دعم الحياة العصرية، وجمعية الفكر الأتاتوركي، ووقف التعليم التركي، وجمعية أتاتورك للغة والتاريخ، والجمعيات النسائية.

ظهور الأحزاب الإسلامية في تركيا:

وعلى رغم محاولة العلمنة القاسية لأتاتورك، لم تتجاوز قوانينه العلمانية المدن الكبرى وظلت غالبية الشعب التركي تعيش وفق التقاليد الإسلامية، وظل الناس ينظرون إلى لإسلام باعتباره شيئاً مقدساً لا يمكن التضحية به أو الاستغناء عنه. بزوغ الطرق الصوفية كالنقشبندية والتيجانية وحركات إحياء العلوم الإسلامية كالسليمانية ثم النورسية التي عملت علي إنقاذ الإيمان واستمرار بقاء الإسلام ، ثم الحركة الثقافية في تركيا التي مثلتها مدارس فكرية متنوعة تنطلق من الإسلام مثل محمد عاكف رائد المدرسة الإصلاحية الذي ذهب إلى مصر عام ١٩٢٥

وتأثر بمحمد عبده وجمال الدين الأفغاني وبعبد العزيز جاويش، ويعد محمد عاكف الجسر الذي عبرت فوقه أفكار المدرسة الإصلاحية والتجديدية إلى المثقفين الأتراك.

وهناك نجيب فاضل رائد المدرسة الإحيائية وسزائي قراقوج " رائد المدرسة الحضارية ثم أحمد داوود أوغلو رائد المدرسة المؤسسية وهو صاحب كتاب "العمق الإستراتيجي" ومهندس السياسة الخارجية التركية التي تقوم على الانتقال من الجسر إلى العمق، ويعد مبحث "المثقفون الإسلاميون الأتراك" في هذا الفصل أحد الإضافات المهمة في الكتاب.

تعود جذور الحركة الإسلامية في تركيا إلى الجهود الفكرية الكبيرة التي قام بها الشيخ بديع الزمان سعيد النورسي (عرف حينا بـ "الكردي" أيضاً) في ترسيخ القيم الإيمانية والتصدي الحكيم لموجة الإلحاد واللادينية القوية التي غزت تركيا في النصف الأول من القرن العشرين. كما لعبت الطرق الصوفية دوراً بارزاً على النطاق الشعبي في نفس الفترة، في حماية الإسلام. وتعلم المهندس نجم الدين أربكان، قائد حركة الانبعاث الإسلامي الحديث في تركيا على يد أحد علماء الطرق الصوفية الذي كان متأثراً أيضاً بحركة (الإخوان المسلمون). أسس اربكان في عام ١٩٧٠ ميلي نظام بارتيسي (حزب النظام الوطني) وكان الحزب المذكور يحذر تركيا من ثالوث الشر: الماسونية والصليبية والصهيونية. ولكونه مهندساً صناعياً ركز في برنامج حزبه في التصنيع. بعد الانقلاب العسكري عام ١٩٧١ حُظر حزب النظام الوطني لكونه مهدداً للنظام العلماني. وفي عام ١٩٧٢ حين سمح للأحزاب السياسية بالتشكّل من جديد شكل أربكان ميلي سلامت بارتيسي(حزب الخلاص الوطني)على أنقاض النظام الوطني. ودخل الحزب عدة حكومات ائتلافية مع اليمين واليسار التركي. دافع حزب الخلاص الوطني عن مصالح البرجوازية في مدن الأناضول ضد الاحتكارات التركية الرأسمالية المتمركزة في أزمير وإستانبول. كما حقق للمدارس الدينية - (إمام خطيبي مدراسلاري) حق التقديم في الجامعات[١]

١- Giler، Kepel , tr. Anthony F Robers : Jihad: the trail of Political Islam: Harvard Universuty press , Cambride & massachussttts , ٢٠٠٥ pp.٣٤٤-٤٥

يبدو أن العنف المسلح بين اليمين واليسار في السبعينيات أثر في الاتجاه الإسلامي أيضاً. ومما زاد هذه الراديكالية انتصار الثورة الإسلامية في إيران. وفي ٦ ايلول عام ١٩٨٠ نظم حزب السلامة مهرجان يوم القدس، ودعا فيه أنصار الحزب إلى الجهاد لتحرير القدس ورفعوا شعارات باللغة العربية مدينة للنظام العلماني الموالي لإسرائيل بعد ٦ أيام وقع انقلاب ١٩٨٠ بقيادة كنعان إفرين وكان خطر الأصولية الإسلامية أحد أسباب الانقلاب وسجن أربكان وحل حزبه. وفي ١٩٨٣ شكل أربكان حزب الرفاه.

ولكن في الثمانينات ضعف الرفاه لأسباب عدة، حدث انشقاق داخل قاعدة رفاه فقد شكل الجناح الطلابي تحت تأثير الثورة الإيرانية خطاً راديكالياً مسلحاً وأيضاً ظهر حزب الوطن الأم بقيادة تورغوت أوزال الذي ركز أيضا بدوره على حماية مصالح الطبقة البرجوازية الأناضولية. كما دعا أوزال إلى تبني اقتصاد السوق الحر. أضف إلى ذلك أن قادة الانقلاب حاولوا احتواء المد الإسلامي من خلال إدخال مناهج إسلامية في المدارس الحكومية. وظهر أيضاً في هذه الفترة "ترك إسلام سينسي" (أطروحة الإسلام التركي). وكان المقصود بذلك تعزيز الوحدة الوطنية بوجه تهديدات الماركسية وما يسمى ب "الانفصالية الكردية". وكان من تأثير هذه الأحداث تطويع الإسلام السياسي لينسجم مع النظام العلماني[١]. إن الحرية النسبية ومحاولة أوزال لاحتواء الإسلاميين في حكمه أدى إلى ظهور طبقة من الإسلاميين العلمانيين تدعمهم طبقة الرأسمالية الصغيرة ذات الأصول الأناضولية وتغلغل هؤلاء في مراكز الدولة. ولحق بهم أيضاً طبقة من المفكرين الذين غادروا مراكزهم الفكرية في اليمين واليسار المتطرف ودخلوا تيار الإسلام البرغماتي والمعلمن.[٢]

وفي التسعينيات اشتد ساعد الحركة الإسلامية ممثلاً بالرفاه من جديد وتم تشكيل الحكومة دامت لمدة عام ولكن العسكر أجبرتها على التخلي عن الحكم بانقلاب أبيض وسري. كانت حكومة أربكان الأخيرة تدعو إلى تقوية العلاقات مع العالم الإسلامي وتشكيل السوق

١ـ Ibid

٢ـ Ibid.pp.٣٥٢-٥٣

الإسلامية المشتركة وأسلمة المجتمع بطريقة مستفزة للعلمانية وفك التحالف مع إسرائيل، برغم أنه في الأخير فرض العسكر عليه تجديد الاتفاقية العسكرية مع إسرائيل. كما طرد العسكر ١٦ ضابطاً وضابط صف من الجيش لتدينهم.[١]

إن فوز الرفاه في عام ١٩٩٤ في الانتخابات وعلى أسس ديمقراطية وفي المدن الكبيرة كإستانبول وأنقرة وفي البرلمان أيقظ العلمانيين حكومة وعلى مستوى النخبة في المجتمع الأهلي وأصبح رفع صور مصطفى كمال في القبعات والمعاطف والمحلات التجارية دلالة التحدي للإسلام. وتبين أن العلمانية قد ترسخت لا في الوسط الرسمي فقط بل في الوسط النخبوي أيضاً. وظهرت مجموعة من النقابات والجمعيات من المجتمع المدني ذات الصبغة العلمانية، كاتحاد الكتاب الحداثويين واتحاد النساء الأتراك الحداثويات.

وهذا الحذر انتبه إليه العسكر واستخدموه للانقلاب السري ضد أربكان. ولكن بناء المؤسسات الإسلامية الجذور داخل تركيا خاصة في أثناء عهد رئاسة أردوغان لبلدية إسطنبول خدم حزب الفضيلة حين تشكل عام ١٩٩٨، وفي ٢٠٠١ أغلق الفضيلة.[٢]

---

١ Ibid. p.٣٥٤

٢- Alev Cinar , Modernity , Islam , and secularism in Turkey , Minnepolis. Uin. Of Minnesota press , ٢٠٠٥.pp.١٩-٢٠

الفصل الثالث عشر

التطبيع بين العلمانية والإسلام: حزب العدالة والتنمية

طبيعة الحزب وظروف تكوينه:

تستحق التجربة التركية المعاصرة الدراسة والتأمل، خاصة في إقليم كردستان الذي يتطلع شعبه وحكومته إلى علاقات إيجابية مع تركيا. والنخبة الكردية حرية على الأخص بدراسة النموذج الذي يقدمه حزب العدالة والتنمية في الجمع بين الإسلام والحداثة.

وصف بعض الكتاب الإنجاز الذي حققه حزب العدالة والتنمية بفوزه الكاسح في انتخابات نوفمبر/ تشرين الثاني ٢٠٠٢، بالثورة الصامتة وبأنه زلزال سياسي، ليفتح بذلك عصر حكم الإسلاميين الجدد الذين يعتبرهم بعض الناس ظاهرة جديدة في الحياة السياسية التركية تعبر عن تجربة لم تنضج بعد. ويتزامن ذلك مع احتياج الكثيرين، من ضمنهم حكومة إقليم كردستان، إلى فهْم طبيعة الإسلام السياسي في تركيا وحدود حضور الإسلام في الحياة الخاصة والعامة وتأثيره في السياسة الخارجية للدولة، والمبادئ ومستقبل الإسلام السياسي والعلمانية في تركيا وفي الشرق الأوسط.

فقد خاض حزب العدالة والتنمية الانتخابات في نوفمبر/ تشرين الثاني ٢٠٠٢، وهي المرة الأولى التي يفوز فيها ضد مرشحي ١٨ حزباً، ولم يصل منها إلى البرلمان إلا حزب الشعب الجمهوري فقط، أما أحزاب اليمين الكبيرة مثل الطريق القويم والوطن الأم والأحزاب القومية مثل الحركة القومية، وأحزاب اليسار مثل اليسار الديمقراطي، والإسلامية مثل حزب السعادة. فلم تتمكن جميعها من تخطي حاجز الـ١٠٪ اللازم لدخول البرلمان.

فحصول العدالة والتنمية على ٣٦٣ مقعداً والشعب الجمهوري على ١٧٨ مقعدا يمثل انتصاراً كبيراً للعدالة والتنمية مرده في الواقع إلى عاملين هما : رفض الناخبين معظم رموز

الحركة السياسية من القادة التقليديين، واجتهاد حزب العدالة في إدارة حملة انتخابية فعالة أقنعت الناخبين باختياره.

وجاء فوز الحزب ليخرج بالبلاد من أزمة اقتصادية حادة أمسكت بتلابيبها منذ العام ٢٠٠١ وتمثلت في انخفاض حاد في سعر الليرة التركية أمام الدولار، والارتفاع الهائل في حجم عجز الموازنة العامة الذي بلغ ٢٢ مليار دولار قياساً إلى مليارين فقط عام ٢٠٠٠، وبلغ حجم الديون ٢٠٣ مليارات عام ٢٠٠٢ وانخفض معدل النمو الاقتصادي إلى ٤.٥٪، وقد وصف هذا بأنه أسوأ كساد تشهده تركيا في تاريخها المعاصر، وارتفعت نسبة البطالة إلى ١٠٪ ونسبة التضخم إلى ٣٥.%

ويذهب بعضه إلى القول: إن نتيجة الانتخابات كانت بمنزلة انقلاب أبيض على العلمانية المتشددة وليست انقلاباً على النظام العلماني في المطلق، والتعبير المناسب أنها ثورة إصلاحات للنظام تستهدف تخليصه من التطرف الذي يقود إلى إلغاء الآخر، ومن الجانب الآخر هي اعتراف بإخفاق التيار الإسلامي التقليدي في الانتصار على العلمانية والحكم باسم الدين.

كما جاء فوز الحزب ليخرج بالبلاد أيضاً من فوضى وتشرذم سلوك القوى السياسية وعدم إحساسها بالمسؤولية، وهو ما وصفه الكاتب التركي فروح ديميرمان بقوله: إن الانتخابات لم تسجل أقل من ثورة صامتة من جانب الناخبين الذين يرزحون تحت صعوبات اقتصادية، ويرجع الكاتب يوكسال سويلماز فوز حزب العدالة الكاسح إلى شخصية رجب طيب أردوغان[١] التي لم تجرب من قبل مركز زعيم للبلاد. فهو قادر على إثارة الإعجاب بنشاطه وحيويته وقدرته القيادية...

١ـ ولد أردوغان في ٢٦ فبراير ١٩٥٤ في إسطنبول. لأسرة من أصل جورجي، أمضى طفولته المبكرة في ريزة على البحر الأسود ثم عاد مرة أخرى إلى إسطنبول وعمرهُ ١٣ عاماً. نشأ أردوغان في أسرة فقيرة فقد قال في مناظرة تلفزيونية مع دنيز بايكال رئيس الحزب الجمهوري ما نصه: "لم يكن أمامي غير بيع البطيخ والسميط في مرحلتي الابتدائية والإعدادية" كي أستطيع معاونة والدي وتوفير قسم من مصروفات تعليمي" فقد كان والدي فقيراً، أتم تعليمه في مدارس "إمام خطيب" الدينية ثم في كلية الاقتصاد والأعمال في جامعة مرمرة

ب -٠٧/٠٧/٢٠٠٧ http://www.alarab.co.uk/Previouspages/Alarab٪٢٠Weekly/

^ http://www.eurozine.com/pdf/٢٠٠٣-١٠-١٦-senyener-en.pdf٢١/w٠٧.pdf

وعن دور الجذور الإسلامية للحزب في اختيار الناخبين له، يقول نفس الكاتب إن سمعة الحزب بوصفه حزباً ذا جذور إسلامية اعتبرت ميزة في صورته العامة، وهذا ما ساعده في الانتصار الانتخابي.

إن أيديولوجية حزب العدالة والتنمية هي الديمقراطية المحافظة التي تقوم على فكرة التوافق والتجاور لا الصراع والثنائيات، كما أنه لا يستخدم الدين أداة في الصراع الاجتماعي والسياسي. وجيل الوسط في الحركة الإسلامية التركية الذي مثله " أردوغان وعبد الله جول ومن معهم " قدم صيغة توافقية تقوم على فكرة الحل الوسط التاريخي الذي يحترم عقائد الإسلاميين وحقهم في التعبير ويعتمد علمانية تقبل بقواعد الديمقراطية والتعددية بما في ذلك الاعتراف بالتعددية الثقافية للأكراد، ويعبر الحزب عن التيار الرئيسي في المجتمع التركي الذي لا يقتصر على الإسلاميين وحدهم وإنما يضم قطاعات متنوعة من الشباب والنساء واليساريين والعلمانيين. ويعد الحزب تعبيراً عن تجاوز التيارات التقليدية في الحياة السياسية التركية سواء أكان التيار الإسلامي أم القومي أم العلماني الأتاتوركي، فهو يؤسس لما أطلقنا عليه الجمهورية الثالثة التي تقوم على فكرة تجاوز الاستقطاب ومحاولة بناء تيار جامع جديد يعبر عن قطاعات من أجيال جديدة دخلت السوق السياسي التركي.

في الحقيقة ظهر حزب العدالة والتنمية من رحم الفضيلة بعد انشقاق أردوغان والجناح الليبرالي عن أربكان في عام ٢٠٠١. إن المنشقين تبنوا الليبرالية الاقتصادية والسياسية والتركيز في القيم التنموية والعدالة الاجتماعية ومنهج عدم تحدي العلمانية التركية ومحاولة التأقلم معها. ولكن في الواقع أن حزب العدالة برغم إصراره على وجود هوية إسلامية له كان معظم كوادره العليا في الإدارات الحكومية لحكومة اربكان وبلدية إستانبول في أثناء عهد أردوغان، ومازالت جريدة يني شفق التي كانت المنبر غير الرسمي لهم قبل تشكيل حزب العدالة الناطق غير الرسمي باسمهم. ومستشارو أردوغان هم نفس مستشاريه أيام رئاسته للبلدية[١].

١ـ Ibid, pp. ٢١.-٢٢

إن العثمانية الجديدة هي أيديولوجية حزب العدالة والتنمية، وتعتبر بديلاً للهوية القومية العلمانية الغربية الكمالية. ينقل الباحث أليف جينر فقرة عن أردوغان في نهاية عام ١٩٩٦ في مهرجان الشباب التركي في إستانبول قال فيها:

نحن أحفاد شعب كانوا من أهل الريادة في بناء الحضارة العالمية في العهد العثماني وكان ذلك نتيجة وجود روح الإبداع والاستقلالية. آن الآوان أن نترك تقليد الآخرين ونعود إلى جذور أجدادنا العظام في بناء مستقبلنا. إن الشاعر الذي كتب نشيدنا القومي (محمد عاكف آرصوي) لم يكتب هذا الشعر في مرقص ولم يكن سكران حين كتب تلك القطعة الرائعة، بل كان راقداً في تكية درويش.[١] .

يرى سونر جاغابتاي، مؤلف كتاب الإسلام والعلمانية والوطنية في تركيا الحديثة: من هو التركي؟، ورئيس معهد واشنطن للدراسات التركية، أن حزب العدالة والتنمية الحاكم يفعل ويقول ما يؤمن به، موضحاً أن الحزب المتجذر في حركة الإخوان المسلمين التركية، كان دائماً يكره إسرائيل، والآن بعدما صار يسيطر على السلطة بشكل مريح، فهو سيعارض إسرائيل بأي وسيلة متاحة، وسيعزز أيضاً جوانب أخرى من جدول أعمال جماعة الإخوان المسلمين التركية .وأشار إلى أن حزب العدالة والتنمية خرج من رحم حزب الرفاه الإسلامي، معتبراً أن الإسلاموية في تركيا، وإن كانت غير عنيفة تقليدياً، تمتلك ست خصائص خبيثة: فهي معادية للغرب وللسامية ولإسرائيل ولأوروبا ومناهضة للديمقراطية، كما أنها تحمل مشاعر معادية للعلمانية، مضيفاً أنه تم اعتماد جميع هذه المميزات من قبل جماعة الإخوان المسلمين.

ورأى أن حزب الرفاه حاول بعد وصوله إلى السلطة في العام ١٩٩٦، تنفيذ جدول الأعمال المذكور الذي اعتمدته جماعة الإخوان المسلمين التركية، ولكنه لقي معارضة من قبل كتلة العلمانيين الموالية للغرب، والتي شملت وسائل إعلام مختلفة، وأحزاب المعارضة والمنظمات غير الحكومية والأعمال التجارية والمؤسسات العسكرية.

١ـ Ibid ,p.١٦٠

واعتبر جاغابتاي أن الإسلاميين تعلموا درساً قيماً من هذه التجربة فأعادوا تسمية أنفسهم. وتحولوا بعيداً عن محاور الإخوان المسلمين الستة المذكورة في جدول الأعمال، وأصبحوا متوافقين بصورة أكثر مع رغبات الجمهور وبذلك كسبوا تأييداً شعبياً، فبرز حزب العدالة والتنمية من هذه التسمية الجديدة في العام ٢٠٠١، وأعلن أنه تخلص من العناصر الستة التي كانت قائمة في أيديولوجية جماعة الإخوان المسلمين التركية.[١]

ينفي الكثير من الباحثين عن الحزب الاتهامات التي تتحدث عن امتلاكه أجندة سرية إسلامية كما يشيع خصومه من العلمانيين، ولكنه يذهب إلى أنه لا يشبه الأحزاب العلمانية القائمة، وإنما يعبر عن توليفة أيديولوجية تتمثل في الإسلام الروحي والعلمانية السياسية، وكما يعبر عبد الله غل فهو يشبه الأحزاب الديمقراطية المسيحية في أوروبا، ويرى ناصر ولي ، الباحث الأمريكي المعروف والمتخصص في شؤون الحركات الإسلامية، أن الإسلام الديمقراطي هو الاتجاه الذي ستسير إليه الأحزاب الإسلامية في البلدان الإسلامية. وهذه نتيجة منطقية وبراغماتية، أن الأحزاب الإسلامية الديمقراطية ستظهر مثلما ظهرت الأحزاب المسيحية الديمقراطية في رحم المجتمعات المسيحية الأوروبية.[٢]

"الإسلاميون الجدد"، وهذا قد يكون الوصف الدقيق لحزب أردوغان، أفادوا من التجارب المخفقة للإسلاميين القدامى بزعامة نجم الدين أربكان، فأعلنوا قبولهم بالطابع العلماني للدولة وبانتماء تركيا إلى الغرب، لكنهم في الوقت نفسه استخدموا سلاح التغريب هذا ضد العسكر المتغرّبين. كيف؟ عبر العمل بكثافة لتحقيق الإصلاحات الديمقراطية والليبرالية التي يطالب بها الاتحاد الأوروبي شرطاً لقبول عضوية تركيا في صفوفه، وعبر تقديم نموذج إسلامي تركي يتحقق فيه (وفق تعبير أردوغان) التوازن بين الإسلام والديمقراطية والعلمانية والحداثة، عبر توثيق

١ـ معهد واشنطن: حزب العدالة والتنمية التركي يكشف جذوره بصفته تنظيماً إخوانيا تقرير ـ تركيا ـ حزب/ (آكانيوز) خ ح/٢٧/١٠/٢٠٠٩)/٦٨٥٧٥/٣/www.ak-news.net/ar/aknews .

٢ـ Nasr, Seyyed Vali Reza , "The Rise of Muslim Democracy" , pp.١٣-١٥ ، Journal of Democracy ,Volume ١٦, Number ٢, April ٢٠٠٥

الصلات مع الولايات المتحدة وأيضاً هذا التوّجه أصاب العسكر الكمالي بالحرج، ومنعه من تكرار تجارب الانقلابات العسكرية الأربعة في السنوات ١٩٦٠ و١٩٧٠ و١٩٨٠ و١٩٩٧، خصوصاً بعد ما قفزت حصة حزب العدالة في البرلمان في الإنتخابات من ٣٤٪ (العام ٢٠٠٢) إلى ٦، ٤٦٪. في٢٢ تموز ٢٠٠٧، بيد أن التوتر الشديد ما زال قائماً بين الطرفين، وهو يعكس نفسه في مجال السياسة الإقليمية التي يحاول كل طرف فيها استخدام الظروف وموازين القوى لمصلحته.[١]

وقبل نحو عام من تأسيس الحزب زار أردوغان أميركا والتقى زعيم الطريقة النورسية الشيخ فتح الله غولان، وكان هذا اللقاء حاسماً ومهماً، علماً أن حركة فتح الله غولان هي حركة صوفية تملك مئات الألوف من الأنصار والعشرات من المؤسسات الإعلامية والثقافية والمشاريع التجارية ونقابات للطلبة والعمال والتجار. يؤمن فتح الله غولان أن تحقيق المجتمع المسلم المتطور علمياً وحسب قيم الحداثة هو أقصر الطرق لتنفيذ قيم الإسلام على أرض الواقع. لذلك تعتبر المؤسسات التعليمية التابعة لهذه الحركة من أكثر المدارس تطوراً علمياً في تركيا، ولتحقيق المجتمع المسلم المنشود يرى غولان أن للدولة دوراً مهماً، ويؤمن بضرورة الحفاظ على مؤسسات الدولة التركية العلمانية والجمع بين مصالح الإسلام والقومية التركية.[٢] وعقد أردوغان لقاءات تشاورية مع زعماء الأحزاب السياسية، وبعدئذ تم تأسيس الحزب رسمياً في آب ٢٠٠١. ويبدو أن هذا اللقاء وسع من قاعدة حزب العدالة لأن لحركة غولان جماهير لا بأس بها في وسط النخبة والمؤسسات الرسمية التابعة للدولة. لذلك انفتح قادة حزب العدالة والتنمية على مختلف أجنحة التيار الإسلامي في تركيا كما انفتح على التيار العلماني.علماً أن أنصار غولان وأنصار الطرق الصوفية كانوا في السابق يصوتون لصالح الأحزاب العلمانية في يمين الوسط. وبعد هذا اللقاء

١ـ سعيد محيو، كيسنجر التركي: العثمانية الجديدة، المرايا. ٣١ on ٢٠٠٩/١٠/).زرنا الموقع في ٦-٦-٢٠١٠)

٢ـ M. Hakan Yavuz; John L. Esposito (eds.) (٢٠٠٣), Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement, Syracuse, N.Y.,p.٢١

تأسست علاقة وطيدة بين حركة فتح الله غولان والقيادات الشابة والإصلاحية داخل حزب الفضيلة (أردوغان وعبد الله جول وبولنت أرانج)، ويبدو أن هؤلاء قد اقتنعوا بآراء غولان بعدم التصادم مع الجيش، وبانفتاح أكثرعلى القيم الليبرالية الغربية ونظرية السوق الحر (الرأسمالية) في الاقتصاد، والانفتاح على الغرب، والسعي الجاد للدخول إلى الاتحاد الأوروبي والبقاء في الناتو.[١]

يشير الكاتب عبد الحليم غزالي استناداً إلى مصادر تركية إلى العلاقة التي ربطت بين أميركا وبين رموز حزب العدالة والتنمية حين كانوا في حزب الرفاه خاصة أردوغان الذي التقاه السفير الأميركي مورتن إبرام أوينز أواخر الثمانينيات ونقل له رسائل إيجابية جوهرها "أنت مهم لمستقبل تركيا في الأعوام المقبلة.[٢]

ثم أصبحت الحركة الإسلامية أكثر وعياً في حزب الفضيلة ثم حزب العدالة والتنمية جمعاً بين الفعل ورد الفعل. واستطاع تهدئة مخاوف العلمانيين من الإسلام السياسي وتهدئة مخاوف الإسلاميين من العلمانية الجذرية التي هي في الحقيقة سلفية مضادة. فكلاهما يعتقد أنه الفرقة الناجية والآخر هو الفرقة الضالة. الإسلاميون يكفّرون العلمانيين، والعلمانيون يخوّنون الإسلاميين. استطاع حزب العدالة والتنمية بما لديه من خبرة في العمل السياسي ووعي حضاري تحييد الجيش والحوار معه، وإقناعه بأن الإسلام الحضاري يقوم على القيم العلمانية، وأن القيم العلمانية في حقيقتها قيم إسلامية احتكرها الغرب، وهي في الإسلام نابعة منه. كما استطاع التخفيف من حدة الإسلاميين السلفيين وإقناعهم بالإسلام الحضاري القادر على الدخول في العالم أكثر من الإسلام الحرفي النصي العقائدي الشرعي المؤسسي. وفي نفس الوقت تم الحوار مع دول الجوار العربي والإيراني والآسيوي، والابتعاد عن المحور الإسرائيلي. وما زال حزب العدالة والتنمية يصر على الانضمام إلى الاتحاد الأوروبي والاستجابة إلى مطالبه فيما يتعلق بملف حقوق الإنسان وبعض أحكام الشريعة الخاصة بالقصاص من دون التفريط في الرموز الحضارية كغطاء الرأس، وهي

١ـ Ahmet T. Kuru, *Changing Perspectives on Islamism and Secularism in* Turkey: THE Gulen Movement and the AK Party , pp.١٤٤-٤٦.

٢ـ الإسلاميون الجدد والعلمانية الأصولية في تركيا ،القاهرة ، مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٧، ص٨٧

رموز موجودة في كل ملة ودين، وتميز كل ثقافة وحضارة. وكذلك الإبقاء على المدارس الدينية أسوة بالمدارس الخاصة الأجنبِية الفرنسية والإنجليزية والألمانية الموجودة في تركيا. وحتى في الاسم لم تضع لفظ الإسلام في اسم الحزب أو علامة عليه بل "العدالة والتنمية". وهما قيمتان إسلاميتان: العدل الذي قامت على أساسه السماوات والأرض ونظم الحكم. والمعروف عند المسلمين إمام كافر عادل خير عند الله من إمام مسلم ظالم. والعدل هو الشرط الأول للإمامة قبل القوة عند بعض الفقهاء. والتنمية إعمار الأرض وتحويلها من صحراء قاحلة صفراء، هشيم تذروه الرياح إلى أرض زراعية خضراء أصلها ثابت وفرعها في السماء كما يصور القرآن. والتنمية الصناعية أيضاً، تليين الحديد واستعمال النار أي الطاقة، جعل تركيا قلعة صناعية وعمرانية يشهد لها الجميع. وعلى الصعيد الداخلي وبما لها من رصيد شعبي تحاول تغيير الدستور حتى يكون انتخاب الرئيس بالاقتراع الشعبي المباشر. وتحاور الأكراد اعترافاً بحقوقهم في إطار من وحدة الأراضي التركية والعراقية والسورية. فليست الدولة الوطنية ــ في تصور قادة حزب العدالة والتنمية ــ ذات العرق الواحد هي النموذج الوحيد للكيان السياسي. ومعظم الدول تحتوي مللاً وأعراقاً مختلفة مثل سويسرا، وكما قرر ذلك دستور المدينة.[١]

إنها ببساطة التحول إلى إنموذج ليبرالي إسلامي لكل العالم الإسلامي. وهنا يجب تسجيل أن الإسلام الليبرالي التركي ليس ظاهرة عابرة، لا في التاريخ العثماني القديم ولا في التاريخ القومي التركي الحديث. فالدولة العثمانية كان لها طابع ليبرالي في كثير من مظاهرها، فقدجاء العثمانيون بقوانين علمانية رسمت إبان حكم السلطان محمد الفاتح والسلطان سليمان القانوني قبل أكثر من أربعة قرون. وفي الوقت الذي بذلت فيه محاولات في أنحاء أخرى من الأراضي الإسلامية لتكييف الإسلام مع الظروف المتغيرة، اتخذ العثمانيون قراراً بعلمنة حكومتهم. ولذا عمدوا في القرن التاسع عشر إلى تأسيس المؤسسات العلمانية إلى جانب المؤسسات الإسلامية بدل إصلاح الأخيرة.هذا التوَجه أفسح المجال واسعاً أمام بروز الإسلام الليبرالي الذي يجادل في أن القرآن والسنة النبوية تحضّان على الممارسات الليبرالية. وعلى سبيل المثال، ينطلق المفكر الإسلامي التركي علي

١ــ د. حسن حنفي العدالة والتنمية في تركيا والمغرب العربي ،العدد، ١١٨٧ ٢٠-١٢- ٢٠٠٩ ٢٠٠

بولاق من الآية (لكم دينكم ولي دين)، وكذلك من وثيقة المدينة بين النبي محمد واليهود، ليقول: إن الإسلام في جوهره يعزز التعددية ضمن الوحدة. لا بل هو منارة التوجهات التعددية والليبرالية.

كانت هناك على الدوام مقارنة تاريخية بين علمانية تركيا والعلمانية الأوروبية الغربية. ومن الناحية التاريخية كان الدين والدولة منفصلين في أوروبا الغربية. كانت الكنيسة تتمتع باستقلال ذاتي عن الدولة والشيء نفسه ينطبق على حالة الدولة. ويعد النظام الكمالي أكثر انحرافاً من النظام العثماني ونسخة من التجربة الفرنسية المتطرفة. وكان تطور النظام العلماني في السياق الفرنسي يعني أن الدولة تولت بشكل تدريجي بعض الوظائف التي كانت تؤديها الكنيسة كالتعليم مثلاً. لكن في السابق كانت الكنيسة المسؤولة الأساسية، إن لم تكن الوحيدة عن توفير التعليم. ولما استولت الدولة على تلك الوظيفة قام العلمانيون بتوفير التعليم ومن هنا جاءت كلمة (LAICISM) التي تعني النظام العلماني واستخدمت إلى جانب كلمة (SECULARISM)، أما في الدولة العثمانية فلم يتم الفصل بين المؤسسات الدينية والدولة. فقد كان يتم تعيين شيخ الإسلام وهو صاحب أرفع منصب في الدولة من قبل السلطان. كما كان السلطان مسؤولاً عن حماية الدين والإسلام ونشره. وبمعنىً آخر لم يكن المرء في الإمبراطورية العثمانية يصادف النظام العلماني بالمعنى الذي كان سائداً ومتبعاً في أوروبا الغربية. لقد كانت الثورة التركية ثورة ثقافية. وللسبب نفسه لفت المفكر التركي الراحل نيازي بيركيس أنظار الكثيرين إلى الفرق بين النظام العلماني (LAICISM) والعلمانية (SECULARISM) وقال: إن مصطلح العلمانية هو الأفضل في تفسير الحالة العثمانية.[١]

وعمل الجيش على مدى العقود السابقة على منع أي نفوذ إسلامي حقيقي في مؤسسات الدولة، ولعل السبب وراء عدم تصادم حزب العدالة والتنمية مع المؤسسة العسكرية تقديمه طرحاً متقدماً عن خطاب أربكان ذي الطابع البراغماتي ومتصالحاً مع المؤسسة العسكرية والجمهورية الأتاتوركية، وبقي الوضع على حاله بعد أن تسلم رئاسة الأركان يشار بيوك الذي أبدى عدم

١ــ سعيد محيو، كيسنجر التركي: العثمانية الجديدة، المرايا ٢٠٠٩/١٠/٣١).زرنا الموقع في ٦-٦-٢٠١٠

ارتياحه لما تقوم به حكومة أردوغان منذ اليوم الأول لتسلمه لمنصبه في نهاية أغسطس/ آب ٢٠٠٦.

إن حزب العدالة والتنمية التركي ـ إلى اليوم ـ لا يطالب بإقامة دولة الخلافة ولا يسعى إلى تقويض الأسس العلمانية للدولة التركية. إذ لا يزال الحزب، في كل مناسبة، يؤكد على لسان قادته أنه سيظل يحترم علمانية الدولة ولن يشكل أي تهديد لها .

إن هذا الحزب لا يجسد على مستوى مظهر أعضائه وسلوكياتهم الصورة النمطية للإسلامي المتشدد، الملتحي، التكفيري، المناهض للقيم الإنسانية والمكتسبات الحضارية. فهو ينطلق من أن قيم الإسلام لا تتنافى مع قيم العلمانية والديمقراطية. فقد أكد أردوغان مرة أن (الإسلام هو مرجعي على المستوى الفردي أما على المستوى السياسي فمرجعي هو الدستور والمبادئ الديمقراطية). لذا لم يلجأ الحزب إلى سن قوانين تفرض الحجاب أو تحظر الأنشطة الفنية التي تعتبرها الجماعات الإسلامية مخالفة للشرع.

إن هذا الحزب تصدى للمشاكلات الاقتصادية والإدارية ولم يرم بنفسه في سفساف الأمور المتعلقة بالحجاب ومنع الاختلاط وأسلمة التعليم والإعلام والسياحة والتعاملات البنكية الخ. واستطاع، بتجربته الحكومية، أن يكسب تعاطف العلمانيين والأكراد الذين صوتوا لصالحه بنسب هامة.

ويقول الأستاذ سعيد الكحل: إن الحركات الإسلامية عموماً مهووسة بشعارات: الحل هو الإسلام، وتطبيق الشريعة، وإلغاء القوانين الوضعية، وتفعيل عقيدة الولاء والبراء، والقضاء على أنظمة العض والجبر... الخ. وبسبب هذه الشعارات الهلامية أخفقت التجارب السياسية للإسلاميين في الأردن والسودان والجزائر والكويت، وها نحن نشهد إخفاقها في فلسطين لغياب الواقعية السياسية التي يتميز بها حزب العدالة والتنمية التركي الذي لا يقيم علاقاته الحزبية أو الحكومية مع غيره من الأحزاب أو الحكومات على أسس عقائدية" ولكن يقيمها على أسس

سياسية لا تحتكم أساساً إلى مقياس الحلال والحرام أو الإيمان والكفر، ولا تمييز فيها بين مواطنين وأهل ذمة، أو بين دار الإسلام ودار الحرب. هذه الثقافة يفتقر إليها عموم الحركات الإسلامية [١].

العلمانية المؤمنة في تركيا:

بعد ترشيحه من قبل حزبه صرح عبد الله غول: على رئيس الجمهورية بموجب الدستور أن يتمسك بقيم الجمهورية الديمقراطية العلمانية.. إذا انتُخبت لهذا المنصب، فسوف أحرص من دون شك على أن تُحترم هذه المبادئ.

وفي الواقع، منذ عهد السلطان سليمان القانوني في القرن السادس عشر شكلت السلطنة العثمانية مؤسسة دينية تحت رعايتها، وفرض هذا النمط السلطاني للدولة التمييز بين السلطة الزمنية، ومهمات السلطة الدينية الموكلة للعلماء ثم لدار الإفتاء، وغدت السلطة الزمنية ذات السيادة والشوكة متحكمة بالسلطة الدينية. لذلك لم تكن الدولة العثمانية دولة دينية (ثيوقراطية) وبدءاً من القرن التاسع عشر، ومع الاحتكاك المباشر بالتفوق الأوروبي، والتعرف بمؤسساته الديمقراطية، تبلورت رؤية إصلاحية خارج المؤسسة الدينية السلطانية حاولت توطين المفاهيم الغربية عن الديمقراطية وحقوق الإنسان، واسترجاع مفاهيم المرحلة الأولى للإسلام، مؤكدة مع محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي وغيرهما أنّ السلطة السياسية في الإسلام، سلطة مدنية، وأنّ الإسلام لا يعرف سلطة ثيوقراطية .

ولعله من المفيد عند التعاطي مع إشكالية العلمانية والدين أن نتفحص، ولو قليلا، كيف تعاطت الخبرة الغربية معها، وإلى أي السبل قد اهتدت. لقد كان الفكر الغربي من المهارة بحيث أدرك أهمية الدين في حياة الشعوب، ذلك أنه لم يقم أي نظام سياسي، مهما كانت درجة انفتاحه، على إخراج الدين من الحياة العامة للأفراد والمجتمعات، وما حدث هو ضرورة النظر إلى الدين

١ـ سعيد الكحل، تركيا على نهج التطبيع بين الإسلام السياسي والعلمانية ،٠٣ أغسطس ٢٠٠٧، موقع دروب ، ttp://www.doroob.com/?p=١٩٧٤٦زرنا الموقع في ٢٢/٥/ ٢٠١٠).

بوصفه أداة تستهدف مصلحة البشر، وليس وسيلة لخنقهم بطقوس قد تفضي في النهاية إلى عكس ما أُريد لها.

هذه الرؤى كانت حاضرة في إدراك قادة حزب العدالة والتنمية التركي، إذ تعلموا دروسها، واستوعبوا شروط النجاح والاستمرار في الساحة السياسية، فحرصوا على أن يقدموا صيغة تصالحية بين الإسلام والعلمانية، نجحت في استقطاب قطاع غير قليل من النخبة، وقطاع كبير من الجماهير، التي أعطتهم أصواتها وثِقتها في الانتخابات البرلمانية والبلدية. وحين اعتبروا أنفسهم حزباً محافظاً وديمقراطياً، كان ذلك يعني مباشرة التزامهم باحترام القيم الأساسية في المجتمع التركي وفي مقدمتها الدين والعلمانية، وحين فعلوا ذلك استعادوا الركن المغيب في الهوية السياسية التركية، وهو الإسلام الذي ذوبته العلمانية الكمالية في مشروعها المهيمن. وفي حدود السقف المتاح، تم استدعاؤهم للإسلام في الإطار الاجتماعي لا السياسي، وبذلك فهم قدموا المشروع الإصلاحي على الأيديولوجي، وهو ما يفسر تقليلهم من شأن معركة الحجاب التي افتعلها العلمانيون الغلاة، وانشغالهم عنها بمواجهة الأزمة الاقتصادية وتعزيز الحريات والانضمام إلى الاتحاد الأوروبي.

لقد نجح حزب العدالة والتنمية في التوفيق بين مبادئ الدولة التركية العلمانية التي أسسها كمال أتاتورك على أنقاض الإمبراطورية العثمانية، وبين برامجه وأهدافه التي لا تدير ظهرها لتاريخ هذه الإمبراطورية ولا لثقافتها الإسلامية. إنه حزب لا يدعو لدستور إسلامي يعتمد الشريعة، ولا يسعى لتطبيق الحدود الإسلامية، يطرح ديمقراطية علمانية لا تعادي الدين بل تستلهم قيمه الخيّرة، بديلاً لديمقراطية علمانية أتاتوركية تقصي الإسلام وتضيّق عليه، أي تعديل التطرف العلماني من دون الانزلاق للتطرف الأصولي، والعمل لمصالحة بين الدين والعلمانية.

إننا بصدد تجربة متميزة في المجتمع التركي تقدم إسلاماً آخر غير إسلام الجمود والانغلاق. إنه إسلام متعايش مع العصر، منفتح على العالم، معترف بالحداثة، حريص على الهوية الإسلامية بلا تعصب وبلا إكراه وفرض، وبلا اغتيال للعقل، وبلا تكفير للمجتمع وللعالم .

وهكذا، فإنّ العلاقة بين الدين والدولة تكمن في إحلال التناغم والانسجام بين الوسائل، التي تستخدمها الدولة المدنية لتأمين إدارة وضبط النشاطات المشتركة في المجتمع، والغائيات الخيّرة التي ينطوي عليها الدين. إن الدولة لا يمكنها أن تكون دينية، بل مدنية، تنتقي وسائلها وفق مقاييس المردودية والفاعلية في التعاطي مع مواردها الاقتصادية والبشرية، وتحتكم، في الوقت نفسه، إلى القيم والغائيات التي يؤمن بها المجتمع.

ويكتب الدكتور عبد الله تركماني " ليس المهم أن ننادي بالعلمانية أو أن نحاربها، لكنّ المهم هو إيجاد الطريقة المثلى التي تحترم تاريخنا الإسلامي وتراثه، ولا تتعارض في آن واحد مع ما تعارفت عليه المجتمعات الإنسانية من مبادئ وقيم تعزز سلامة الإنسان وتحترم كرامته وتحقق المساواة بين أفراده، بغض النظر عن أية اعتبارات موجودة، وتحقق له شروط حياة لائقة وكريمة وتحميه من كل استغلال وظلم وطغيان".[١]

١ـ الدكتور عبد الله تركماني ، العلمانية المؤمنة في تركيا، نُشرت في صحيفة المستقبل اللبنانية – ٢٠٠٧/٤/٣٠).

الباب الثاني

الفصل الرابع

المبحث الاول

إسلام وكوردايەتي: نظرة تاريخية   د. عثمان علي

كتب الأستاذ معروف خزندار مقالاً بعنوان "كوردايەتي" في جريدة برايه تي الصادرة من قبل الحزب الديمقراطي الكوردستاني في أربيل وفي ٢٠٠٩/٤/٣. جاء في المقال بعض النقاط التي تستحق الوقفة الجدية وذلك لأن أستاذنا الفاضل الدكتور خزندار كان عالماً ومطلعاً جيداً في الموضوع الذي تطرق إليه.

يعرّف الأستاذ خزندار كوردايەتي بالفكر القومي الكوردي، ويقول كان حاملو فكر كوردايەتي طيلة القرن العشرين يتبنون عقائد واتجاهات سياسية مختلفة بصفتها تكتيكاً لخدمة الإستراتيجية وهي خدمة الكورد. ويضيف الأستاذ قائلاً: إنه عرف في حياته أشخاصاً كانوا من المؤسسين للحزب الشيوعي في كوردستان ولكن هؤلاء تركوا الحزب الشيوعي وانضموا إلى التيارات القومية وكان عملهم حتى داخل الحزب الشيوعي تكتيكياً لخدمة الكورد. ومن ثم عرف أشخاصاً من أمثال توفيق وهبِي وسعيد قزاز، كانوا يعتقدون أن التعاون مع الإنكليز هو خير وسيلة لخدمة المصالح الكوردية، في حين كان هناك آخرون يرون أن توثيق الصلات مع الألمان هو الذي يضمن المصالح الكوردية. أخيراً يقول الدكتور خزندار: إن الأشخاص المذكورين ينتمون إلى اتجاهات مختلفة بل معادية أحياناً، وإننا يجب أن نوسع صدرنا لتقبُّل مساهمات الجميع في هذا المجال لأنها إغناء لتراث كوردايەتي.

إن هذا الأسلوب في التعامل مع كوردايه تي فيه ما يميزه عن المنظرين الآخرين في الفكر القومي الكوردي العلماني في عدة أمور. الأستاذ خزندار يحدد كوردايەتي بالقرن العشرين، أما الآخرون من أمثال الدكتور جمال نبز فيعتقدون أن كوردايەتي فكر أزلي وليس محدوداً بمرحلة

تأريخية، كما أن منهجه في التعامل مع كوردايەتي فيه شيء من الإيجابية خاصة في دعوته إلى التعددية ضمن كوردايەتي. إن هذا الأسلوب نحن أحوج ما نكون إليه اليوم في كوردستان لأنه سيساعد على إشاعة قيم التعددية وبناء المجتمع المدني المنشود.

إن قبول نضال بعض الشيوعيين ضمن مدرسة كوردايەتي- برغم اختلافنا العقدي معهم- مسألة منطقية لأنهم كانوا أصحاب مبادئ وقدموا تضحيات. وإن عملهم ضمن الأحزاب الشيوعية يعتبر ضرباً من ضروب كوردايەتي بشرط قبولهم وإقرارهم بالحقوق القومية. جدير بالذكر أن بعض الشيوعيين الكورد لم يقبلوا بالحقوق القومية، وذلك لأنهم لم يعتبروا الكورد أمة. وكان حسب اعتقاد هؤلاء أن الكورد لا يملكون مقومات القومية التي حددها لينين وستالين. ولكن للإنصاف نقول: إن الشيوعيين في العراق أدركوا هذا الخطأ وأقروا في الخمسينيات نظرياً بحق الكورد في حق تقرير المصير وإن كانت ممارساتهم العملية من القضية الكوردية ارتبطت بالمصلحة الحزبية وبالنزعة القومية العراقية الضيقة وبالذيلية للمصالح الروسية.

ولكن من الصعب قبول عمل المتعاونين من النخبة الكوردية مع الإنكليز على أنه مساهمة في خدمة كوردايەتي حتى لو فرضنا حسن النوايا. لأن هؤلاء سهلوا مهمة الإنكليز في إلحاق كوردستان الجنوبية قسراً بالكيان القومي العربي في العراق، وما تمخض عن ذلك ــ ولا يزال ــ من معاناة التعريب والتهجير وحروب الإبادة بأبشع أسلحة الدمار. إن شخصاً مثل سعيد قزاز مثلاً، الذي لا غبار عليه كان رجلاً إدارياً جيداً، ومخلصاً ونزيهاً في الوظائف الإدارية التي تقلدها والذي أقدم على بعض التصرفات الشخصية في خدمة الكورد. ولكن من الصعوبة بمكان قبول أمثاله ضمن تيار كوردايەتي لأنه وأمثاله كانوا جزءاً من نظام سياسي يقمع بكل الوسائل الحقوق القومية الكوردية. ونفس الشيء يمكن أن يقال عن الكورد المتعاونين مع ألمانيا النازية. فإذا قبلنا بهؤلاء ضمن دعاة كوردايەتي فذلك يعني أيضاً قبول طه الجزراوي وطه محي الدين معروف وهاشم عقراوي وغيرهم من الكورد المتعاونين مع النظام البعثي البائد والمشتركين معه في حرب الإبادة في كوردستان.

والغريب واللافت للنظر، أن الدكتور خزندار يبدي كل هذه السماحة والرحابة في الصدر مع التيارات والأشخاص المختلفين معه في التصور، ويعدهم من مدرسة ودعاة كوردايەتي ولكنه تجاهل خدمة عدة أجيال من رواد كوردايەتي في القرن التاسع عشر وفي النصف الأول من القرن العشرين. نحسن الظن بأستاذنا ونعتبر ذلك فلتة غير مقصودة منه، ولكن للفائدة ومن أجل تبيان هذا الجانب من كوردايەتي نستميح القارئ عذراً في مناقشة هذه المسألة بإسهاب في هذا البحث أدناه..نحاول هنا الإجابة عن المسائل التالية كيف بدأت كوردايەتي؟ ومن هم روادها ؟ وما هي العلاقة بين كوردايەتي والإسلام في مراحلها الأولى؟ وما هي مقومات كوردايەتي حسب تصور العلماني؟ ولماذا لم يقدم الإسلاميون في كوردستان مساهمات إيجابية للكوردايەتي في الفترة ١٩٤٠-١٩٨٨؟ وكيف تستطيع الصحوة الإسلامية الحديثة في كوردستان أن تساهم في المشروع الوطني الكوردستاني وتكون عامل إغناء للكوردايتى في القرن الحادي والعشرين؟

إن كوردايەتي كما نفهمه هو شعور بالانتماء إلى الشعب الكوردي والعمل من أجل مصالحها، وليس الفكر القومي الكوردي كما يعرفه دكتور خزندار وغيره من منظري الفكر القومي الكوردي، فحسب تصورنا يعد شعور الانتماء إلى الكورد والعمل من أجل المصالح الكوردية أقدمَ بكثير من الفكر القومي الكوردي كما سنبين أدناه، أما الإسلام فهو عقيدة شاملة وتصور متكامل للمجتمع. يقدم الإسلام، بخلاف المسيحية والأديان الأخرى، أطراً عامة لإدارة المجتمع من الناحية الاقتصادية والسياسية والروحية، ولا يقر بالعلمانية (اللادينية) أو ما يسمى خطأ بالعلمانية التي ظهرت ونمت في رحم المجتمع المسيحي الغربي.

هناك خلط عند بعض الكورد في فهمهم لظاهرة القومية بصفتها ظاهرة سياسية حديثة وبين كوردايەتي وهو شعور الانتماء إلى الشعب الكوردي الذي سبق القومية الحديثة. إن شعور الانتماء إلى فئة عرقية أو قبيلة أو قرية أو مدينة هو غريزة فطرية في الإنسان وسائر الكائنات الحية الأخرى وهو غير مقرون بمرحلة تاريخية خاصة. ولم يكن لهذا النوع من الانتماء قبل القرن التاسع عشر أثر سياسي أو رموز ومنظرون في حياة المجتمعات البشرية. أما القومية السياسية فهي ظاهرة مقرونة وتحصيل حاصل للتحولات الاقتصادية والسياسية والفكرية ، خاصة الثورة

الصناعية وما تبعها من التطورات في وسائل الاتصال والمواصلات في أوروبا وتجسدت في الثورة بالفرنسية ١٧٩٨. وتشهد أوروبا اليوم نتيجة للتحولات الاقتصادية والاجتماعية والفكرية ظاهرة الوحدة والاندماج وانهيار الأسوار والحدود القومية (والعرقية) وإن الوحدة الأوروبية بدأت تخلق الأمة الأوربية. إن الثورة المعلوماتية العالمية (إنترنيت) وسي إن إن ((CNN)) والثورة في وسائل المواصلات خلقت ظاهرة العولمة. ولهذه الظاهرة أبعادها الخاصة، وستكون الصراعات المستقبلية فيها صراعات حضارية، ومن المرشح أن تكون أوروبا المسيحية الغربية والكتلة الأرثوذوكسية الأوربية الشرقية والكتلة الحضارية البوذية (الصين واليابان) والكتلة الهندوسية والكتلة الإسلامية مجموعات حضارية رئيسية متنافسة في هذا القرن، وستختفي فيها الصراعات العرقية (القومية) تدريجياً.[١] ويُتوقع أن تختفي الجيوش الوطنية وتظهر الجيوش الخاصة بالتكتلات الإقليمية (كالجيش الأوروبي الموحد المشكل حديثاً وقوات الأمم المتحدة المستقبلية وقوات ناتو للتدخل السريع وقوات دول الوحدة الإفريقية) لمنع الصراعات القومية وحظرها في العالم، وإن إندونيسيا وصربيا لن تكونا الدولتين الوحيدتين في التدخل العالمي في الصراعات العرقية التي تحدث داخل حدود الدول القومية.هذا لا يعني أن الخصوصية القومية الفرنسية أو الألمانية، مثلاً، ستختفي. ولكن التعبير عن الهوية والطموح القومي سيأخذان أطراً أخرى وبدأت الدولة القومية تظهر بصورة العائق أمام تطور الشعوب كما كانت الكنيسة تعرقل تطور الشعوب الأوربية إبان عصر النهضة.

لذلك ليست فالقومية السياسية ظاهرة أبدية وهي ظاهرة عابرة في التاريخ الغربي، ولا هي عالمية وإن انتشرت من أوروبا إلى الشعوب غير الأوربية بتأثير الحملات الاستعمارية (كالاحتلال المباشر أو الهيمنة الفكرية والسياسية). ولكن منظّري الفكر القومي الحديث يجهلون أو يتجاهلون هذا الواقع التاريخي ويدّعون سرمدية فكرهم، فيدّعي مثلاً منظرو الفكر القومي الفرنسي أن الشعور القومي الفرنسي (القومية الفرنسية) كان شعوراً كامناً لدى كل فرنسي وتحركت لتكون

١ــ ب صموئيل هانتنجتون صراع الحضارات ترجمة د.عرفان عبدالحميد،مجلة الندوة،المجلد السادس،عدد ١،كانون الثاني ١٩٩٥)

مؤثراً في اللحظات التأريخية التي تعرض فيها الوجود الفرنسي للخطر، ويدّعي ميشيل عفلق بصفته منظراً للفكر القومي العربي أن الإسلام مجرد تعبير آخر للعروبة القومية التي دعا إليها.[١] ويدلي ضياء كوك ألب (الكوردي المترك) منظر الفكر القومي التركي بدلوه مماثلاً فيقول: إن القومية التركية هي قدر رباني وأزلي لا لجمع شمل الترك بل لقيادة العالم أجمع، ويقول حين تعرض الترك لخطر الزوال ساق لهم القدر الذئب الأغبر لينقذهم من الضياع والتهلكة.

إن هذه الادعاءات لا تستند إلى أرضية الواقع التاريخي وتفتقر إلى الموضوعية. وتقطع الدراسات الأكاديمية في القومية كونها ظاهرة وإفرازاً للتحولات التي حدثت في أوروبا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر[٢].

يدّعي منظرو الفكر القومي الكوردي، أسوة بمنظري الشعوب الأخرى، بأبدية فكرهم وأصالته في التاريخ. وقبل أن نناقش المقومات والدعامات الأساسية للفكر القومي الكوردي نعرض بإيجاز لحالة الكورد في العصور التي سبقت وبلورت الوعي القومي. عاش الكورد مثل الشعوب الإسلامية الأخرى أربعة عشر قرناً في ظل دول الخلافة الإسلامية (الراشدون والأمويون والعباسيون والعثمانيون والصفويون) وفي هذه الفترة التاريخية لم يكن للانتماء العرقي أو الإقليمي التأثير الرئيسي في تصرف الحكام والمحكومين. كان الخليفة يستمد شرعيته من الإسلام ولكونه الحارس لمصالح الأمة الإسلامية لم يكن للانتماء العرقي أية مرجعية في من يتولى الحكم. فهذا عمر بن الخطاب، الذي يعد، في نظر الكثيرين من الباحثين، المؤسس الحقيقي للدولة الإسلامية بعد الرسول (صلى الله عليه وسلم) يقول: كنا أذلة أعزنا الله بالإسلام لذلك بخلاف عفلق وصدام، لم يدّع عمر الأصالة للعروبة قبل الإسلام ولم يعتبر الإسلام وجهاً آخر للعروبة القومية.

كما لم تؤثر الانتماءات العرقية في تصرف مواطني الدولة الإسلامية تأثيراً أساسياً، فمثلاً ثار أبو مسلم الخراساني ـ الذي يعتقد البعض بكورديته ـ تحت راية آل عباس من أجل إعادة

١ـ (أنظر:نقطة البداية، طبعة بيروت ،١٩٧٠ ص١٨).

٢ـ W.Anthony ,Nationalism in Global Era (London, ١٩٩٨) W.Hans Kohen , The Idea of Nationalism(New York, ١٩٦١),pp٤٧-٤٨.

الاعتبار للقيم الإسلامية العالمية التي انحرف عنها الأمويون بسياساتهم القبلية الضيقة. ولم يكن لانتمائه العرقي (كوردياً كان أو فارسياً) أي أثر في ثورته التي انضم تحت لوائها أشخاص من الأعراق المختلفة. ويقطع المؤرخون بانتماء الصفويين الذين شكلوا الدولة الصفوية إلى عائلة صوفية سنية كوردية انحدرت من أرومية وتشيعت فيما بعد على يد دعاة الإمامية الاثني عشرية. وأسس الشاه إسماعيل الصفوي الكوردي الدولة الصفوية على أكتاف ١٢ قبيلة تركمانية تسمى بقزلباش. واضطهد الشاه إسماعيل الكورد والفرس اضطهاداً كبيراً وذلك لكونهم من أهل السنة[١].

لذلك لم تؤسس الدولة الإيرانية على أساس عرقي (فارسي) ولم يكن للهوية الفارسية قبل مجيء رضا شاه للحكم (١٩٢١) أي أثر يذكر في الهوية الإيرانية. كما لم يؤثر وجود كريم خان الزند الكوردي في الحكم في إيران على موقف الكورد من الصراع الإيراني- العثماني حين ساند معظم القبائل الكوردية العثمانيين لكونهم من أهل السنة[٢].

ولكن هذا لا يعني أن الشعوب الإسلامية تجاهلت انتماءاتها العرقية أو القبلية أو الإقليمية. فنرى أن محمداً (صلى الله عليه وسلم) وهو المبعوث رحمة للعالمين برسالة الإسلام العالمية لم يتردد بالاعتزاز بقرشيته ويذكر بعض فضائلهم. ولم يتحرج الصحابة والتابعون (رضوان الله عليهم) من انتماءاتهم القبلية والإقليمية والعرقية، فنسمع مثلاً عن بلال الحبشي وسلمان الفارسي وصهيب الرومي وجابان الكوردي. يعد ذلك مؤشراً واضحاً على أن الإسلام حين يدعو إلى تشكيل الأمة الواحدة يقر في نفس الوقت بالتنوع العرقي داخل هذه الأمة. كانت السياسة الإدارية للدولة الإسلامية طيلة العصور التي حُكِّمَتْ فيها الشريعة الإسلامية (برغم بعض الانحرافات) سياسةً فيها الكثير من اللامركزية الإدارية حتى تتلاءم مع متطلبات التنوعات العرقية والإقليمية السائدة في الأمة.

١ـ R.Savory, Iran Under the Safavids(Cambridge University Press,١٩٨٠). p.١١

٢ ـ انظر: نوار سليمان عبد العزيز، تأريخ العراق.

ولكن حين حاولت مجموعة من النخبة العثمانية ابتداء من القرن التاسع عشر تحت ستار التنظيمات (الإصلاحات على النمط الغربي) تحويل الدولة العثمانية إلى دولة قومية (تركية) ثارت الشعوب غير التركية ضد هذه السياسة. وأبدى الشعب الكوردي مقاومة خاصة ضد هذه السياسة لأنه كان يدافع عن وجوده المهدد. لأن الإصلاحات الغربية العثمانية كانت تستهدف الإمارات الكوردية المستقلة لمئات السنين. وفي تصور كاتب هذه الأسطر من هنا بدأت حركة كوردايەتي.

كان رواد كوردايەتي بصورة عامة من الشعراء وعلماء الإسلام وشيوخ الطرق الصوفية في كوردستان. ولم تكن هذه الحركة مجرد رد فعل سياسي للإجراءات العثمانية لأنها كانت ذات نزعة إصلاحية أيضاً.

تعد حركة مير محمد باشا راوندوز(١٨٢١-١٨٣٧) أمير الإمارة السورانية أول حركة معاصرة كوردية إصلاحية. كان محمد باشا رجلاً إدارياً وعسكرياً من الطراز الجيد، ولأنه كان مستاء من عبث موظفي الإدارة العثمانية، خاصة الجندرمة والمأمورين والملتزمين(جامعي الضرائب)، لذلك أراد وضع حد لهم. أعلن مير كور الثورة وطرد المسوؤلين الحكوميين من إمارته. شكل محمد باشا إدارة كوردية مستقلة ووسع سلطته إلى كل المنطقة الكوردية في العراق وأعطاه أمراء الكورد في إيران وتركية البيعة.

تميزت إدارته بالكفاءة والحزم، وشكل حوله ديواناً استشارياً من علماء الإسلام، وكان لا يقطع أمراً إلا باستشارتهم. واستناداً إلى شهادات الرحالة الذين زاروا كوردستان في عهده كان هناك الأمن والنظام والقانون. وكان مير محمد صارماً في تطبيق الشريعة الإسلامية وصرح مير مراراً بأنه مخلص للسلطان ولكنه ثائر ضد الأوضاع المزرية في كوردستان[١].

ويعطي الرحالة والمبشرون الإنكليز والأميركان الذين زاروا إمارة بوتان أيام استقلال الإمارة في عهد الأمير بدرخان (١٨٢٠-١٨٤٨) وصفاً إيجابياً عن الكورد والأمير.استناداً إلى شهادة

١-J.B. Fraser Travels in Kurdistan,(London, ١٩٣٠ ,pp.) (١٣٥-١٣٦)

هؤلاء المبشرين الذين حلوا ضيوفاً على الأمير كان الاستقرار والنظام والأمان والإصلاح أهم مميزات الإدارة في إمارة بوتان في حين كانت تسود الفوضى وحالة اللاأمان والفساد في الدولة العثمانية. ويعتقد هؤلاء المبشرون النصارى أن عدالة وشعبية بدرخان وتطبيقه الصارم للشريعة الإسلامية هي التي سببت له هذا النجاح. وصرح الأمير للمبشرين بأنه وَفِيٌّ للسلطان ولكنه مستاء جداً من الفساد الإداري للحكم العثماني ومعجب بإصلاحات محمد علي باشا والي مصر.

ويضيف أحد المبشرين قائلاً: كان بدرخان مطلعاً جيداً لا على الأوضاع داخل الدولة العثمانية فحسب، بل كان له إلمام لافت للنظر بالأوضاع العالمية ورغبة شديدة في الحصول على أخبار مستجدات الطب. وكان الأمير رجلاً متديناً للغاية وحريصاً على تطبيق الشريعة الإسلامية في داخل إمارته.

أحاط بدرخان نفسه بحرسه المكون بصورة عامة من النصارى والأيزيديين الذين اعتنقوا الإسلام على يديه.[١]

يعتقد قسم من الباحثين في الشؤون الكوردية أن حركة الشيخ عبيد الله النهري (١٨٨٠-١٨٨١)هي أول حركة كوردية معاصرة وأن عبيد الله النهري هو أول رائد للكوردايتي لأنه دعا علناً إلى وحدة جميع الكورد ضمن كيان كوردي موحد. ولكننا لو ألقينا نظرة متفحصة على أحداث وأهداف هذه الحركة لوجدنا فيها الكثير من أوجه الشبه والاستمرارية مع حركتي مير محمد باشا وبدرخان باشا. كان الشيخ عبيد الله، ثاني أكبر وأقدس شخصية إسلامية في الدولة العثمانية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ولا ينافسه في المكانة الدينية إلا شريف مكة. وكان عبيد الله ابن الشيخ طه النهري الشيخ الأكبر للنقشبندية في العالم وكان الشيخ طه يبعث بالمجاهدين الأكراد والأموال للجهاد الشيشاني ضد روسيا القيصرية أيام جهاد الشيخ شامل في الشيشان.

١ـ Missionary Herald ,xl ١١ No.١١.November ١٨٤٦,p.٣٧٩) ; Henry Layard (Nineveh And Its Remains(New York,١٩٥٠)pp.١٨٣

قبل أن يعلن الشيخ عبيد الله ثورته جمع رؤساء القبائل وشيوخ وعلماء كوردستان وخطب فيهم قائلاً:

لم يتقاعس أجدادنا الكورد عن الدفاع عن بيضة الإسلام ولم يقبلوا بظلم الطغاة، وإن الأوضاع مزرية في كوردستان وصلت إلى درجة لا تطاق نتيجة الظلم والفساد، ويحاول الغرب استغلال ضعف الدولة العثمانية واستغلال اتفاقية برلين(١٨٧٨) لفرض كيان أرمني علينا....ويذيق نعجم شعبنا أبشع أنواع الظلم فلنبدأ حركتنا من هنا لتحريره.[١]

لاحظ كيف جمع عبيد الله في هذه الخطبة بين الدفاع عن الكورد والدفاع عن الإسلام.

تتجلى القيادة الفكرية لحركة كوردايەتي بوضوح في شعر شعراء الكورد الملتزمين بالإسلام الشمولي (دين وسياسة) والذين تربوا في أحضان المدارس الإسلامية. لنلق هنا نظرة متفحصة على شعر حاجي قادر كويي، الذي يعد بحق الأب المنظر للكوردايەتي، يقول حاجي:

خانەقا و شێخ و تەکیەکان یەکسەر

پێم بڵێن نەفعیان چیە ئاخەر

غەیری تعلیمی تەمبەڵی کردن

جەمعی ئەملاك‌و خەزنەکۆ کردن

بۆچی فەرمووییەتی نەبەی ئەمن

أطلبوا العلم و لو بالصين

نێر و مێ لەم حدیپە فەرقی نیە

مەلا نەهی فەروو دینی نیە

١ ـ عزيز الشمزيني جولانه وه ي رزكارى نشتيمانى كوردستان، الترجمة الكوردية، ص ٦٠ ؛
Wadi Jwaideh , Kurdish Nationalist Movement:Its Origins an Development part.٢.American University.١٩٦٠.pp١٥٥-٥٦.

للحاجي قطعة شعرية أخرى يبرز فيها الجانب القومي فيقول:

ئەم سەكانە كە لالايی ئيوەوكيل و وكلان

بيتە لای تو بە خودا نايكی تە كاوان و شووان

ئەم كەرميزە دەلين واريی شەرعی نەبوين

هەمو عەبدی صەنەمن باس مەكە كەورە كيان

لسنا بصدد إعطاء الترجمة الكاملة لمحتوى هاتين القطعتين الرائعتين واللتين تعدان النموذج في شعر كوردايەتي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ففي القطعة الأولى يقول حاجي لم تبق المراكز الصوفية في كوردستان (خانقاه) والمساجد تلعب دورها الحضاري الأصيل وأصبحت بؤر للتخلف والجهل واستغلال الناس وجمع الثروة على حسابهم، وفي البيت الثالث يستشهد حاجي بالحديث النبوي الشريف ليثبت رأيه بأن الإسلام دعوة إلى العلم وبناء الحضارة. كما يدعو حاجي إلى إعطاء كل الحقوق الثقافية للمرأة الكوردية وتجاهل الملالي الجهلة الذين أجحفوا بحق المرأة وحرموها من الحقوق التي أعطاها الإسلام إياها، لذلك كانت دعوة تحرير المرأة الكوردية من الظلم الاجتماعي مطلباً إسلامياً، ولسنا بحاجة إلى استيراد عقائد الفيمنزيم الغربية التحررية النسائية) لذلك يدعو حاجي إلى إصلاح مبني على العودة إلى الجذور الإسلامية (الحديث الشريف)

وفي القطعة الثانية يقول حاجي إن معظم موظفي الإدارة العثمانية في كوردستان فاسدون وغير أكفياء فهم لا يستحقون أن يكونوا في مواقع المسؤولية، وإن أبسط كوردي (راعي الأغنام أو راعي الأبقار) هو أكثر أهلية لتولي المسؤوليات في المنطقة. ويضيف حاجي قائلاً: إن النظام العثماني فاقد للشرعية المزعومة في وراثة الحكم الإسلامي بعد الرسول (صلى الله عليه وسلم). وإن الترك في الدولة العثمانية ومن ضمنهم رئيس الدولة هم عباد صنم.فهذه دعوة إلى الكورد بأن يقرروا مصيرهم بأيديهم لأن الترك الذين حولوا الدولة العثمانية إلى دولة تركية ليسوا أكثر كفاءة منهم.

ويكتب الشاعر الصوفي المدعو سالم قائلاً:

جاوی عیبرت هەلبرە ئەی دل لەوەچعی دەورەی دەروون

سه یر بکه ساتورك فه له ك جی کرد به زومری کورد زبان

حاکمه رومی له سهر ته ختی سلیمانی دریغ

يتطرق سالم هنا إلى ظلم الحكم العثماني الذي تحول في عصر سالم إلى حكم تركي وكيف قام العثمانيون بعد الإصلاحات (التنظيمات) بالقضاء على الإمارات الكوردية وبسط حكمهم المباشر في السليمانية التي كانت مركز الإمارة البابانية المستقلة.

ويمتاز شعر ملا محمد الكويي الكبير بكونه نموذجاً لشعر كوردايەتي الإصلاحية، وقد عاصر هذا العالم الكبير حكم الاتحاديين الترك والإنكليز. يقول ملا محمد:

لەسەر عەردی نەوەی کورد زبان بی

لەلای وایه ئەبی سووك و نەزان بی

مەلاكانیش لە حەقیان زوور خەیاننن

لەباتی باسی دین و روکنی ئیمان

مەلا بویان ئەخوینی مەدحی شیخان

يبدي ملا محمد استياءه من الجهل المتفشي بين الكورد وكذلك حالة عدم ثقة الشعب بالنفس. ويحمّل ملا محمد الملالي (علماء الدين) في كوردستان مسؤولية هذا الوضع لأنهم لا يقومون بتقديم الإسلام الأصيل إلى المجتمع وأن الملالي مشغولون بتعليم الناس البدع الصوفية.

إن القاسم المشترك بين هؤلاء الشعراء الإصلاحيين هو الثقافة الإسلامية الإصلاحية ودعوتهم شعبهم للتحرر من الظلم وذلك بالتسلح بالعلم والعودة إلى الإسلام الأصيل. وهذا ما يريد أن يحققه اليوم التيار الإسلامي الوسطي في كوردستان. كما أن النماذج الشعرية المذكورة أعلاه تبين أنه كان هناك نهضة وحركة إصلاحية بين الكورد قبل ارتباطهم أو تأثرهم بالإصلاحات الغربية.

لذلك يكون ادعاءُ وعنوان كتاب جليل جليلي "نهضة الأكراد الثقافية" أن النهضة الكوردية حدثت بين الكورد نتيجة الارتباط والتأثر بالغرب، ادعاءً غير موضوعي.

كان لاستيلاء جماعة الاتحاد والترقي الطوراني الحكم(١٩٠٨-١٩٢٠) أثر في دفع حركة كوردايەتي بشقيه الإسلامي واللاديني (العلماني) في النصف الأول من القرن العشرين، فقد انتعشت كوردايه تي نتيجة لمحاولات الصهر القسري للكورد في الأمة التركية التي كان الطورانيون بصدد تشكيلها بدعم الحركة الماسونية العالمية ومجموعة من المستشرقين اليهود، تجسدت نشاطات الشق الإسلامي، والذي كان فيه الكثير من الاستمرارية مع حركة كوردايەتي في القرن التاسع عشر، بحركة الشيخ سعيد الحفيد(١٩١١) في السليمانية. وقف الشيخ سعيد ضد الاتحاديين الذين وصفهم بالمارقين والملاحدة، وطالب" لكونه رئيس طريقة ذات نفوذ في كوردستان ولكونه من المقربين للسلطان عبد الحميد، القبائلَ الكوردية بعدم إطاعة الإدارة الطورانية المشكلة في كوردستان، والتي كانت تفرض سياسات قمعية على الكورد [١]. وقاد الشيخ عبد السلام البرزاني (١٩١١-١٩١٤) حركة مماثلة لحركة شيخ سعيد الحفيد. عرف عن الشيخ عبد السلام البرزاني النقشبندي التقوى والشجاعة. كان الشيخ نصير المستضعفين من الفلاحين الكورد الذين كانوا يعانون من استغلال وظلم أغوات الكورد والإدارة الطورانية في بهدينان التي وصلت حداً لا يطاق أيام الوالي سليمان نزيف (الكوردي المتترك). أعلن الشيخ عبد السلام الجهاد وسانده في ذلك معظم علماء كوردستان. وكان من ضمن مطالب الشيخ عبد السلام تطبيقُ الشريعة الإسلامية وإبعاد الموظفين الفاسدين من المنطقة الكوردية والسماح بالتعليم باللغة الكوردية[٢].

استمر التيار الإسلامي الصوفي في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين في هيمنته على حركة كوردايەتي نتيجة لإلغاء الخلافة الإسلامية من قبل مصطفى كمال عام ١٩٢٥، وردا

---

١ - Great Britain , Parliament, Command Papers, Review of the Civil Administration of Mesopotamia from ١٩١٤ to the Summer of١٩٢٠(London:HMO,١٩٢٠),pp.٤٣-٤٤

٢ - انظر: صديق دملوجي، إمارة بهدينان العباسية، موصل ١٩٥٢،ص ١٣١-١٣٢

على فعل السياسات القمعية والعنصرية ضد الكورد التي كانت تمارس من قبل الأنظمة العلمانية القومية في كل من تركية والعراق وإيران. وكانت حركة كل من الشيخ سعيد بيران عام ١٩٢٥وحركة ملا خليل منكوري عام ١٩٣٤ نماذج تاريخية على كيفية التداخل والترابط بين الإسلام والكوردايەتي. هناك الكثير من الجدل بين الباحثين الكورد حول طبيعة حركة الشيخ سعيد. ولكاتب هذه الأسطر بحث مفصل حول هذا الموضوع منشور في مجلة ئالاي ئيسلام في ثلاث حلقات وأعيد نشره في موقع (www.alayislam.com (في باب المقالات التاريخية. يثبت صاحب هذا المقال في البحث المشار إليه أعلاه أن حركة الشيخ سعيد هي امتداد للحركات الإسلامية الكوردية في القرن التاسع عشر في جمعها بين الدفاع عن المصالح الكوردية والإسلام. يكفي أن نذكر هنا أن البروفسور مارتن فان برونسن والبرفسور روبرت أولسن اللذين حسما كثيراً من الجدل حول طبيعة وأهداف حركة الشيخ سعيد. يؤكد الباحثان المذكوران أن الشيخ سعيداً كان مستاءً من سياسة مصطفى كمال العلمانية وأنه جمع بين الطموح القومي وتطبيق الشريعة الإسلامية في دولة إسلامية كوردية [1].

وأخيراً تعتبر حركة ملا خليل المنكوري في كوردستان إيران دفاعاً صلداً عن الشريعة الإسلامية والوجود الكوردي هناك. حاول رضا شاه تحت ستار العصرنة والإصلاحات فرض قيم التغريب على المجتمع الإيراني وإلغاء دور الشريعة اقتداءً بمصطفى كمال أتاتورك. وفي محاولته لتحويل إيران إلى دولة قومية علمانية فارسية ذات مركزية مفرطة.

استخدم رضا شاه كل الوسائل للقضاء على المميزات القومية للكورد، وذلك بتحريم استخدام اللغة الكوردية ومنع ارتداء الملابس الكوردية وتعطيل محاكم الشريعة في كوردستان. أعلن ملا خليل، بدعم من عشيرة منكور، الجهادَ ضد رضا شاه، وانتشرت حركته فيما بعد لتشمل مناطق أخرى في كوردستان، ولكن رضا شاه استطاع، بدعم الإنكليز، أن يقضي على هذا

---

١ ـ انظر:صديق دملوجي، إمارة بهدينان العباسية، موصل ١٩٥٢،ص ١٣١-١٣٢، ومارتن فان برونسن، نفس المصدر،ص ٤٠٠-٤٠٢)

الجهاد. وقام رضا شاه بعد ذلك بحملات قمعية واسعة النطاق ضد الكورد الذين وصفهم بالتخلف[١].

وكما أشرنا سابقاً، شهدت الفترة ١٩٠٨-١٩٢٠ ظهور التيار اللاديني داخل حركة كوردايەتي، وكان ظهور هذا التيار إلى درجة كبيرة رد فعل للسياسة الطورانية للدولة العثمانية في مراحلها الأخيرة. وكان رواد التيار العلماني الكوردي خريجي نفس المدارس التي تأسست في عهد التنظيمات والتي تخرج منها رواد الفكر الطوراني، بالتحديد الكليات العسكرية والطبية والهندسية والبيطرة في إستانبول. تعتبر جريدة كوردستان أول عمل منظم للتيار العلماني الكوردي. وكانت هذه الجريدة تصدر من قبل الأخوين مقداد ومدحت بدرخان في أوروبا ثم مصر وتدعم من قبل الأوساط الأرمنية في التمويل والنقل إلى داخل الدولة العثمانية[٢]، ويلاحظ على هذا التيار- بالإضافة إلى كونه تياراً صغيراً ومحصوراً بشريحة صغيرة من النخبة - أنه كان تيار غير كوردستاني: أي أنه ظهر في خارج كوردستان ونما في أوساط الكورد في مدن إستانبول وبغداد، ودمشق وظل على هذا الحال لفترة غير قليلة. ولعل هذا يفسر سبب قدرة مصطفى كمال على خداع عدد كبير من الكورد للالتفاف حول حركته التي كانت في الظاهر باسم الخلافة.

تميز خطاب التيار اللاديني الكوردي(كالتياراللاديني التركي والعربي والفارسي) بكونه منبهراً بالغرب حتى الثمالة وبامتلاكه نظرة دونية نحو الذات الكوردية التي يشكل الإسلام نواتها الأصلية. ففي عام ١٩١٠ قام الطلبة الكورد بتشكيل منظمة قومية باسم هيوا(الأمل) أصدروا مجلة روزي كورد. أصبحت هذه المجلة ملتقى الرواد من القوميين الكورد من التيار اللاديني من أمثال جميل قدري باشا، ممدوح سالم، الدكتور عبد الله جودت والدكتور شكري صكبان وخليل خيالي. كتبت المجلة في إحدى افتتاحياتها ما يلي: لا بد من الاعتراف بأن الكورد مقطوعون منذ زمن عن الحضارة وأنهم حتى الآن بعيدون عن العلم والثقافة.. وأن المجلة ستنشر الثقافة والحضارة الغربية المتطورة. وكتب خليل خيالي في عدد آخر مقالاً يقول: كان الشعب

١ـ ياد داشتهاى از كردستان، خاطرات شيخ رئوف ضيايى،تحقيق عمر فاروق، سنندج ١٣٦٧،ص ١١٣-١١٥

٢ـ جليل جليلي، نهضة الأكراد الثقافية،بيروت ١٩٨٦،ص٣٣-٣٤،٨٢

الكوردي، منذ عهود ما قبل الإسلام، يملك أدباً غنياً ولكن بعد دخوله الإسلام، وبالأخص في فترة حكم العثمانيين، ونتيجة للتعلق الشديد بمبادئ الإسلام والانقياد وراء الخلافة، نسي هذا الشعب الكثير من ذاتيته. وفي عدد آخر يدعو الدكتور عبد الله جودت إلى الابتعاد عن الحروف العربية وكتابة اللغة الكوردية بالحروف اللاتينية. وفي مقال آخر من الممكن أن يكون الكاتب عبد الله جودت، يدعو الكاتب بكل صراحة إلى التخلي عن الإسلام" لأن دخولهم الإسلام أدى حسب رأيه إلى تقسيم الكورد بين مسيحي ومسلم [1]. إن الدعوة لكتابة اللغة الكوردية بالحروف اللاتينية دعوة سياسية وحضارية وإن تذرعت بحجج علمية. واللافت للنظر هنا هو أن دعاة اللاتينية في كل العالم الإسلامي استندوا إلى نقطة واحدة: وهي أن اللغة الفلانية عندها أصوات خاصة وأن الأبجدية العربية غير مناسبة لها. هذا ما قيل عن اللغة الصومالية الإفريقية وعن اللغة الماليزية والتركية ومن ثم الكوردية. إن مسألة كتابة اللغة الكوردية بالحروف اللاتينية، مسألة يرفضها حتى قسم من اللغويين من التيار العلماني ويعتبرونها غير عملية وغير ضرورية، ولكن المسألة تخفي أبعاداً أخرى. إن اتخاذ الأبجدية اللاتينية فكرة روّج لها المستشرقون والمبشرون في إفريقيا أولاً ومن ثم انتشرت إلى آسيا. وكما يقول فرانس فانون، عالم اجتماعي من جامعة سوربون في فرنسا: إن تدمير اللغات المحلية وأبجديتها كان خطة سياسية للمستعمرين البيض، وكان هدفها تجهيل الشعوب غير الأوروبية بذاتها وتاريخها وحضارتها وإفراغ فكرها وشخصيتها حتى تصبح دمى وهياكل فاقدة للوعي والتاريخ والهوية" ليسهل تغيرها تغيراً يخدم المصالح الغربية. إن الكتابة باللاتينية تعني بالنسبة إلى الكورد رمي تراثنا الإسلامي الكوردي والروائع الأدبية الكوردية من أجل أنصاف المثقفين من هذا الجيل المتدني علمياً وثقافياً، وإن أكبر أدباء الكورد اليوم يعتبر قزماً أو شبه متعلم لو قارناه بأحمد خاني وملا الجزيري ونالي مثلاً.

وكذلك نلمس في خطاب هذا التيار التشديد غير الموضوعي والعاطفي على التراث الجاهلي الكوردي من أجل تقديس وإحياء الزرادشتية والأيزيدية واعتبارهما دين الكورد الأصيل واعتبار الإسلام ديناً دخيلاً فرضه الغزاة العرب بالقوة على الكورد ووصل الأمر بأحد منظري الفكر

١ــ جليل جليلي، نفس المصدر السابق،ص١١٠-١٢٤

القومي الكوردي أنه قال وبكل صراحة في مجلة صرخة كوردستان التي كانت تصدر في لندن في ١٩٨٩: يجب على هذا الجيل من الكورد عدم وضع الزهور على قبور الغزاة العرب الفاتحين في كوردستان، بل أن يلعنوهم لأنهم قتلوا أجدادهم الكورد الزرادشتيين، وياليت هؤلاء المتنورين والتقدمين من الكورد يفهمون تصور الزرادشتية كما هو مكتوب في آفيستا (كتب هذا الكتاب بعد عام ٢٠٠من وفاة زرادشت من قبل القساوسة) الزرادشتية وفيه تحوير كثير من أفكار زرادشت الموحدة أصلاً حسب رأي بعض علماء المسلمين عن الوجود والحياة ويقارنونها بالتصور الإسلامي حتى يتبين لهم أي فكر أسمى. يكفي أن نذكر هنا أن الزرادشتية تؤمن بتقسيم المجتمع إلى طبقات وأن طبقة النبلاء والكهنة هي الطبقة المقدسة، ويجب أن يكون الآخرون عبيداً لهذه الطبقة، وأن الرُّحل (والكوجر عند الكورد) هم أسوأ خلق الله، ومن الطبقات الملعونة عند الرب. علماً أن معظم الكورد في عصر زرادشت كانوا من الرحل، وأن المرأة في تصور زرادشت هي أساس الشر وملك للرجل وليس لها حق التملك إلا في موت زوجها، وإذا جاءتها العادة الشهرية فهي نجسة ويجب أن تسجن في البيت ولا يسمح لها بلمس أي شيء كي لا تنجسه. وهذا يعني أن الزرادشتية تجعل المرأة سجينة البيت كل شهر أسبوعاً. أضف إلى ذلك أن الباحثين المتخصصين في الزرادشتية أثبتوا بما ليس فيه مجال للشك أن زرادشت ينتمي أصلاً إلى منطقة بلخ (أفغانستان). لذلك فهو ليس كوردياً وظهر دينه وانتشر في شرق إيران بدعم الملك جشتاسب الفارسي وفرض على الشعوب الإيرانية ـ من ضمنها الكورد ـ من قبل هذا الملك بالقوة [١].

وفي حين يصبح صلاح الدين رمزاً للفروسية والوفاء والقيم الإنسانية لا في الشرق الإسلامي فقط بل حتى في الغرب أيضاً مع أن صلاح الدين حاربه، يصبح في تصور اللادينيين الكورد رمزاً للارتزاق والخيانة، وفي سعيهم من أجل تنفير الكورد من الإسلام ورموزه كتب أحدهم يقول: إن السلطان صلاح الدين الأيوبي قتل أخاً له يسمى رقيباً لأنه كان يطلب من صلاح الدين تحقيق الأهداف القومية الكوردية. وهذا افتراء وتجن صريح على الحقيقة والتاريخ. وقد كتب المئات من المجلدات عن صلاح الدين وأسرته من قبل المعاصرين للأسرة الأيوبية ومن الباحثين المسلمين

١ـ Gnoli Gerardo The Encyclopedia of Religion(London:١٩٨٣),Pp. ٥٥٦-٥٥٧

المتأخرين ومن قبل أعداء صلاح الدين ولم يذكر أحد وقوع حدث كهذا. وبخلاف ذلك عرف صلاح الدين بالتقوى والحكمة وسماحة الخلق. فقد عفا عمن قتل الألوف من المسلمين وألد أعدائه فكيف يقتل أخاً له بهذه التهمة الخيالية؟ نقول خيالية لأن القومية سواء أكانت قومية عربية أم قومية كوردية لم تكن مسألة سياسية مطروحة للنقاش في أيام صلاح الدين. وفي الوقت الذي يلغي العلمانيون الكورد هذه الصفحة المشرقة والمشرفة من التاريخ الكوردي حين تؤسس أسرة كوردية إمبراطورية تحكم قسماً كبيراً من الشرق الأوسط وشمال إفريقيا في القرن الثالث عشر وتدحض رأي الشوفينيين العرب والترك والفرس بعدم وجود دولة كوردية على مدى التاريخ، يفتحون صفحة من أسطورة (شهنامه) الخيالية (لصاحبها الكاتب الفارسي الفردوسي) ويقدمون لجيلنا أسطورة كاوة الحداد الخيالية كأنها هي والواقع. وهكذا يلعب كاوة الحداد عند اللادينيين الكورد الدور الأسطوري الخيالي الذي يلعبه آتيلا هان والذئب الأغبر عند اللادينيين الترك. فعلى رغم أن جرائد كوردستان وزين ورووزي كوردستان وهيفا التي كانت تصدر من قبل التيار العلماني في هذه الفترة تشير بإشارات عابرة إلى الرموز الإسلامية الكوردية، تصب هذه الصحف في مسارها الرئيسي لتقديم النموذج الغربي وقيمه على أنه قانون طبيعي لكل الشعوب وأن الكورد متخلفون عن اللحاق بهذه الحضارة وهذا سر جميع معاناتهم.

كانت جمعية تعالي وترقي كوردستان أول تنظيم جمع شقي حركة كوردايتي (الإسلامي واللاديني) في تنظيم واحد. وتأسست هذه الجمعية برئاسة الشيخ عبد القادر النهري ابن الشيخ عبيد الله بعد مجيء جماعة الاتحاد والترقي إلى الحكم. وكان عبد القادر النهري رجلاً مرموقاً في الأوساط الرسمية العثمانية لكونه رئيساً سابقاً لمجلس الأعيان العثماني بالإضافة إلى كونه محبوباً بين الكورد. أراد عبد القادر كسب دعم الدول الغربية لتأسيس دولة كوردية فأجرى اتصالات عديدة مع سفراء القوى الأوربية الكبرى في إستانبول ولكن دون جدوى. توصل الشيخ عبد القادر فيما بعد إلى قناعة مفادها أن الدول الغربية تريد تأسيس دولة أرمنية على أرض الكورد ويريدون من الكورد الخضوع للأرمن. كان الشيخ عبد القادر من دعاة الجامعة الإسلامية وأراد تحويل الدولة العثمانية إلى دولة لا مركزية تحفظ للشعوب الإسلامية غير التركية خصوصياتهم

القومية فطرح هذا المشروع في العديد من المرات على المسؤولين العثمانيين في مناسبات عديدة. فاقترح الشيخ عبد القادر على البرلمان العثماني تحويل الدولة العثمانية إلى نظام سياسي فيدرالي شبيه بالنظام السائد آنذاك في بريطانيا. ولكن رفضه الاتحاديون العازمون آنذاك على الصهر القسري للشعوب غير التركية في بوتقة أمتهم التركية[١]

وفي عام ١٩٢٠حصل انشقاق داخل جمعية تعالي وترقي كوردستان، وذلك لأن التيار العلماني الذي كان يقوده أبناء بدرخان، خاصة الأمير جلادت بدرخان، كان غير راض عن الميول الإسلامية للشيخ عبد القادر وكان هذا التيار يحبذ التعاون مع الأرمن وسفراء الدول الغربية في إستانبول. فشكل الجناح المنشق العلماني جمعية باسم جمعية التشكيلات الاجتماعية الكوردية.

نعتقد أن الأرمن كانوا وراء هذا الانشقاق لأنه جاء في وضع حساس جداً، وسبب أزمة في شرعية ومصداقية القيادة الكوردية في أعين الحلفاء الذين كانوا يناقشون مستقبل الممتلكات العثمانية ومن ضمنها كوردستان وذلك في مؤتمر باريس عام١٩٢٠. وكان ذلك الانشقاق خدمة للوفد الأرمني الذي كان يدعي أن الكورد غير مؤهلين لحكم أنفسهم وأنهم مجموعة قبائل متناحرة. كان الوفد الأرمني بقيادة نوبار باشا السياسي المحنك يطالب بجزء كبير من كوردستان ليدخل ضمن الدولة الأرمينية المقترحة من قبل الحلفاء. [٢]

ومن الجدير بالذكر أن جلادت بدرخان اختلس أموال الجمعية الكردية (خويبون) وطرد من الجمعية.

كان موقف قسم من التيار اللاديني من كوردايەتي موقفاً متسماً بنوع من النفعية (موقف تتداخل فيه المطامع والمصالح الشخصية) وفيه شيء من التذبذب. يكفي أن نذكر أن كلاً من إسحاق سكوتي والدكتور عبد الله جودت، وهما من أبرز رواد كوردايەتي، كانا من القادة المؤسسين لحركة الاتحاد والترقي التركي، واستناداً إلى شهادة برنارد لويس، الخبير المختص في

١ـ Foreign Office ٥٠٦٨/٣٧١ Teleg. From Admiral De Robeck Constatinopole) to
٣ Foreign Office No٤٠١, May ١٩٢٠..

٢ـ Foreign Office ٣٧١/٦٠٨/٩٧ . (Turkey Annual Report.١٩٢٠ ١ June ١٩٢٠))

الشؤون التركية المعاصرة، لم يُقْدم مصطفى كمال على تطبيق سياسته الهادفة إلى تحويل تركية إلى دولة قومية لا دينية إلا بعد استشارة كل من إسحاق سكوتي ود. عبد الله جودت وضياء كوك ألب، وجميعهم من الكورد اللادينين، ذوي التأثير الكبير على مصطفى كمال[١]. فلم يعرف من هؤلاء الثلاثة الحس القومي إلا بعد طردهم من الاتحاد والترقي.أما ضياء كوك ألب فقد ظل طورانياً مدى الحياة.

ولم يكن هذا الموقف المتذبذب من كوردايەتي موقفاً خاصاً بهذين المفكرين ضمن التيار اللاديني. فنحن نرى مثلاً، أن الدكتور شكري صكبان، وهومنظر أخر للكوردايەتي بعد الحرب العالمية الأولى، يدعو الكورد إلى التفكير بمصالحهم القومية وإلى حقهم في تأسيس دولة كوردية. ولكن حين انتكست الحركة الكوردية في تركية في العشرينيات سافر إلى المهجر واتصل، في الثلاثينيات بالسفير التركي وطلب منه العفو. فطلب منه السفير كتابة كراس يتخلى فيه عن آرائه في كوردايەتي. فكتب صكبان كتيباً ادعى فيه أن الكورد هم أصلاً من الترك وأن الحركة القومية حركة دخيلة ومن مؤامرات أعداء الترك من اليونانين والإنكليز والأرمن. ورد عليه الأستاذ رفيق حلمي رداً عنيفاً ونعته بصكباب (ابن الكلب).[٢]

كما اتخذ قاسم بيك، موقفاً مماثلاً لموقف صكبان في خيانة الحركة الكوردية. كان قاسم بيك من النخبة في إستانبول وعضواً بارزاً في آزادي (١٩٢٣) وكان مقرباً من الشيخ سعيد بيران. فحين تبين له أن القوات التركية على وشك أن تقضي على حركة الشيخ سعيد، خان الثورة وأعطى شهادات أمام محكمة الثورة التركية يتهم فيها الشيخ سعيد وقادة الحركة الكوردية بالارتباط بالإنكليز وأن الثورة الكوردية كانت من تخطيط أعداء الترك حسب رأيه.

إن الانتهازية والتنصل من الحقوق الكوردية وخيانة الكورد في أوساط التيار اللاديني لم تنحصر بقادة الكورد في العشرينيات بل استمرت طيلة القرن الماضي وما زال عبد الله أوجلان

---

١ The Emergence of modern Turkey.London:Oxford University Press,١٩٦١.P١٢٢.;Jwaideh, P.٢٩٨

٢ـ رفيق حلمي، مقالات، بغداد ١٩٥٦، ص٥-٦.

في نظر بعضهم منظراً مهماً للكوردايەتي في عصرنا، ويمكن للقارئ المطلع على كتاباته أن يتبين له كيف أن أوجلان يردد أقوال رواد كوردايەتي من اللادينيين ويتصرف مثل تصرفهم. فهو حين يكون في سوريا يطالب بدولة كوردية ويعتبر كل من يطالب بأقل من ذلك خائناً وبرجوازياً وعدو الشعب الأول، ولكن حين يصل إلى سجن إمرالي في إستانبول يصف الحركة الكوردية بجملتها بالخيانة (للترك العظيم) كما يصف الإدارة الكوردية الحالية في كوردستان الجنوبية بكونها خنجراً في خاصرة الشعب التركي. ووصل الأمر بأوجلان، الذي يقتدي بالطاغية ستالين الذي كان أكبر مجرم وسفاح في تاريخ البشرية، أن يقول: حتى المطالبة بالحكم الذاتي للكورد جريمة. فما أشبه اليوم بالأمس وما أشبه أوجلان بشكري صكبان.

وفي كوردستان الجنوبية كان دعاة التيار اللاديني يسمَّون بالمنورين وجاء قسم من هؤلاء بإيحاء الإنكليز من إستانبول إلى كوردستان بعد سيطرة الإنكليز على المنطقة الكوردية واستقر معظمهم في السليمانية. فلما أسس الشيخ محمود حكومة مستقلة في كوردستان التف حوله المنورون وتولوا مسؤوليات في حكومته ولم يظهر هؤلاء عدم الرضا للشيخ محمود طالما كان الأخير يحكم السليمانية برضا الإنكليز. ولكن حين رأى الإنكليز أن الشيخ محمود رافض لأن يكون آلة بيدهم في إلحاق كوردستان بالدولة العراقية وأنه يعمل لاستقلال كوردستان الموحدة أطاحوا به. وسخَّر الإنكليز بواسطة ميجر سون المنورين الكورد للطعن في الشيخ محمود، وهكذا أشاع العلمانيون الكورد ظلماً وبهتاناً أن الإنكليز كانوا مستعدين لتأسيس دولة كوردية ولكن الشيخ محمود لخلفيته الإقطاعية والدينية لم يستطع أن يتلاءم معهم، وهكذا اتهم الإسلام مرة أخرى بكونه مسؤولاً عن مأساة الكورد، علماً أن الوثائق البريطانية المنشورة، والتي اطلع على معظمها كاتب هذه الأسطر في لندن، تحسم حسماً كاملاً أن الإنكليز من البداية كانوا غير جادين في تأسيس دولة كوردية.

دخل معظم هؤلاء اللادينين في خدمة الإدارة الإنكليزية في السليمانية وساعدوهم في إلحاق كوردستان قسراً بالدولة العراقية التي كان الإنكليز بصدد تشكيلها[١].

بعد الحرب العالمية الأولى ظهر العديد من الجماعات والمنظمات اللادينية ضمن حركة كوردايتي إلا أنها كانت جميعاً حركات نخبوية وعاشت لآماد قصيرة وأخفقت في أن تتحول إلى حركات جماهيرية واستمر ضعف ومحدودية التيار اللاديني إلى نهاية الحرب العالمية الثانية. ولتبيان مدى عزلة التيار اللاديني الكوردي من جماهير كوردستان آنذاك يكفي أن نذكر هنا حركة بيت الشباب ١٩٢٤.

أعلنت النخبة الكوردية في جمعية آزادي في هذا العام الثورةَ على مصطفى كمال وصعد مجموعة منهم الجبال في منطقة بيت الشباب في مقاطعة ماردين. ولكن لم تلتحق بهم الجماهير الكوردية لأنهم كانوا غير معروفين في الوسط الكوردي وقضى مصطفى كمال على الحركة بسهولة[٢].

أدركت آزادي أن الإسلام والرموز الإسلامية هو المنفذ الوحيد لقلوب الجماهير الكوردية لذلك تقربوا من الشيخ سعيد بيران وكسبوا عطفه، وحين أعلن الشيخ سعيد الثورة في عام ١٩٢٥ ثار معه معظم القبائل الكوردية، ولولا دعم الفرنسيين وروسيا الشيوعية لمصطفى كمال لما استطاعت تركية القضاء على هذه الحركة الجهادية التي جمعت بين الدفاع عن الإسلام ومظلومية الكورد.

وسلك اللادينيون الكورد في كوردستان الشرقية (إيران) والجنوبية مسلكاً مشابهاً لسلوك آزادي مع الشيخ سعيد.

١ـ FO ٣٧١/٥٠٦٩ letter from Political Officer ,Kirkuk, January I ,١٩٢١.

٢ ـ Robert Olson.The Emergence of Kurdish Nationalism And Sheikh Said Rebellion, ١٨٨٠-١٩٢٥,University of Texas Press, Austin,١٩٨٩,pp٤٩-٥٠

أسست النخبة العلمانية في عام ١٩٤٣ في مهاباد جمعية كومه ليى زيانه و ه ي الكورد التي عرفت فيما بعد ب (ژ.ك). كانت (ژ.ك) في بداية تأسيسها تتبنى القيم العلمانية وتعدي الشيوخ والسادة والأغوات الكورد وتعتبرهم من ألد أعداء الكورد ومصدر كل البلاء. إلا ـ كومه‌له (ژ.ك) سرعان ما أدركت الحقيقة المرة التي أدركتها آزادي قبل ٢٠ عاماً: الإسلا والرموز الإسلامية يمثلان العقيدة الوحيدة القادرة على تحريك الجماهير الكوردية. لذلك انضمت الجمعية بكاملها إلى إدارة قاضي محمد في مهاباد، علماً أن قاضي محمد كان المسؤول الفعلي للإدارة منذ عام١٩٤٢ في المدينة بعد فرار القوات الإيرانية منها بعد غزو الحلفاء لإيران عا ١٩٤١، واستطاعت(ژ.ك) بقيادة قاضي محمد وفي فترة قصيرة جداً أن تتحول إلى تنظيـ جماهيري في عموم كوردستان وأسست جمهورية كوردستان في مهاباد. وضمن نفس السيـا التاريخي ولنفس الأسباب اضطر الليبراليون والماركسيون الكورد في كل من هيوا وشورش في عا ١٩٤٦ إلى الانضواء والعمل تحت قيادة ملا مصطفى البرزاني لكونه رمزاً إسلامياً قوياً (تعتبـ البارزانية بقايا الطريقة النقشبندية في منطقة بهدينان، وكان البارزانيون، لفترة طويلة، القوة الوحيدة التي استند إليها مصطفى البرزاني داخل الحركة الكوردية). وبرغم أن البرزاني كان مـ مؤسسي الحزب الديمقراطي الكوردستاني فقد صرح في العديد من المناسبات بأنه يعد نفسه قائـ وطنياً لكل الكورد ولا يتصرف بصفة رئيس حزب.

مما يميّز التيار الإسلامي في حركة كوردايەتي في بدايتها عن التيار اللاديني، كونه يملك خطا كوردستانياً وحدوياً: أي لا يقر بشرعية تقسيم كوردستان، فرواد التيار الإسلامي من أمثـ بدرخان وعبيد الله النهري في القرن التاسع عشر سعوا من أجل توحيد كل كوردستان في كيـ سياسي واحد ورفضوا قبول تقسيم كوردستان بين الدولة العثمانية والدولة الإيرانية. أما التيـ اللاديني فحاول العمل ضمن التقسيم الغربي الحاصل لكوردستان على أساس اتفاقية سايكس بيكو. إن شعارات الأحزاب العلمانية، الخاصة بالحكم الذاتي والفيدرالية بدون إقرار حق الشعب الكوردي في تقرير مصيره في البقاء ضمن الكيانات القومية العلمانية أو عدم البقاء، تعطي الشرعية الكوردية للتقسيم الجائر لأرض وشعب كوردستان. إن الإصرار على هذا الخطـ

الإستراتيجي في الحركة الكوردية طيلة القرن العشرين كلّفت الشعب الكوردي الكثير وأقنعت أبناء الشعوب الأخرى ـ كالترك والعرب والفرس ـ بأن كوردستان جزء من أوطانهم لذلك تدعم هذه الشعوب حكوماتها في سياساتها الخاطئة في كوردستان. من حق أبناء كوردستان أن يسألوا لماذا يصر الشعب الإرتيري والشعب التيموري الشرقي حتى الشعب الفلسطيني (برغم الظروف غير المناسبة إقليمياً ودولياً) على الاستقلال في حين تقوم الأحزاب العلمانية الكوردية بالمطالبة بالحكم الذاتي أو الفيدرالية اللذين ثبتت عقمهما في القرن العشرين. كما أن قبول الأحزاب العلمانية التعاون مع الدول الحاكمة لكوردستان في ضرب شقيقاتها من الأحزاب الكوردية في تلك الدول من أجل تحقيق أهداف حزبية آنية أو إرضاء الدول الغربية أو تحقيق مكاسب شخصية أجهضت المشروع العلماني في تحقيق وحدة أرض وشعب كوردستان. إن قتل سليمان المعيني وغيره من قادة الحركة الكوردية الإيرانية في الستينيات من القرن العشرين من قبل قيادات الحركة الكوردية في كوردستان العراق من أجل إرضاء شاه إيران، وقتل الدكتور شفان وسعيد في السبعينيات من قادة الحركة الكوردية في كوردستان تركية من قبل القيادة الكوردية في العراق والحروب الكوردية-الكوردية التي ازدادت حدتها في العقد الأخير من القرن العشرين هي ليست صفحات دامغة ودالة على عدم جدية الشعارات الوحدوية التي تطرحها هذه الأحزاب فحسب، بل هذه الممارسات الحزبية الضيقة أصّلت لواقع التجزئة الإقليمية وحتى القبلية في الصف الكوردي.

كما أن الانشقاقات المستمرة داخل هذه الأحزاب هي السمة المميزة للحركة الكوردية العلمانية وأثبتت لكل ذي بصيرة أن هذه الأحزاب لم تخفق في تحقيق وحدة الكورد فحسب، بل إنها غير قادرة على تحقيق الوحدة داخل هذه الأحزاب نفسها. إن المجال لا يتسع هنا لذكر جميع هذه الانشقاقات ولكننا نذكر للإفادة هنا قسماً منها.

في عام ١٩٢٠ انشقت جمعية تعاون وترقي كوردستان كما أشرنا إليه أعلاه إلى جمعيتين متعاديتين. وفي عام ١٩٤٦ انشق هيوا إلى خط يساري وخط يميني وفي نفس العام انشق شورش إلى خط موالي للحقوق القومية الكوردية وخط موالي للحزب الشيوعي العراقي. وفي الستينيات حدث انشقاق جلالي وملايي داخل الحركة الكوردية في العراق. كما انشطرت الحركة

الكوردية العلمانية في السبعينيات انشطارات كبيرة خاصة في كوردستان إيران وتركية وسورية بعد وفاة الملا مصطفى البارزاني انشق الحزب الديمقراطي الكوردستاني إلى عدة جماعات ماركسية متناحرة (القيادة المؤقتة والاتحاد الوطني الكوردستاني والحزب الاشتراكي الكوردستاني وحزب الشعب الكوردستاني والحزب الاشتراكي الكوردي).

وفي الثمانينيات استمرت الانشطارات داخل التيار العلماني الكوردستاني في جميع أجزاء كوردستان. وكانت هذه الانشقاقات تحدث في وقت كانت هناك حروب إبادة في كوردستان تركيا والعراق.

إن ذكر هذه الانشقاقات هنا لا يدخل ضمن باب النيل من الخصوم العقائديين لنا ولا هي من باب البخس بحق الآخرين، فهذا يمنعنا منه الإسلام. إن جهود هذه الأحزاب وتضحيات قيادتها وكوادرها وبيشمركتها المخلصة هي التي حفظت الوجود الكوردي على رغم محاولات الأنظمة القومية اللادينية لصهر وإبادة الكورد بكل الوسائل. إن تقويمنا للتيار العلماني المذكور أعلاه هو من باب النقد الموضوعي الذاتي الذي لم تتعوّد مع الأسف الأحزاب الكوردية لهذا الجيل من الكورد عليه.

كما أن التيار الإسلامي في كوردستان ليس بمنأى عن هذا النقد. فلأسباب عديدة لا يتسع المجال هنا لذكرها بالتفصيل، لم يلعب التيار الإسلامي في الخمسين سنة الماضية الدور القيادي الذي لعبته في حركة كوردايتي في فترة ١٨٢٣ـ١٩٤٠. ولكن يمكن أن نوجز أسباب انحسار المد الإسلامي داخل حركة كوردايتي في ما يلي :

أولاً: بعد الحرب العالمية الأولى رضخ العالم الإسلامي لحكم وهيمنة الغرب العسكرية والفكرية والسياسية والاقتصادية وخلق ذلك انتكاسة فكرية وحركية وفترة مراجعة للذات على نطاق الأمة الإسلامية. وانبهرت النخبة المثقفة بالغرب انبهاراً وصلت حالة الثمالة والاستلاب الفكري والشعور بالدونية تجاه الخصم المنتصر. وهذه حالة نفسية أشار إليها الرسول (صلى الله عليه وسلم) حين قال لتتبعن سنن من قبلكم شبراً بشبر وذراعاً بذراع...... وكان الرسول (صلى الله عليه وسلم) يشير إلى عهد يقلد المسلمون فيه النصارى واليهود في الفكر والعقيدة ونمط الحياة

الاجتماعية والسياسية. وكما أشار إلى هذه الحالة المفكر والعالم الاجتماعي المسلم ابن خلدون في كتابه المقدمة.يقول ابن خلدون: إن من السنن التاريخية المؤكدة أن الشعوب المهزومة تقلد الشعوب المنتصرة في حضارتها ونمط حياتها وأحياناً تقلدها بطريقة خاطئة. وضمن هذا السياق ظهر بين الكورد، كما بين أبناء الشعوب الإسلامية الأخرى تياراً لادينياً استوحى واستلهم قيمه من الغرب خاصة مبادئ الثورة الفرنسية والثورة الأمريكية ومبادئ الرئيس الأمريكي ولسن والقيم الماركسية. لذلك عاش هذا الجيل من الكورد- خاصة النخبة- تحت تأثير هجمة فكرية كاسحة من الغرب ولم يستيقظ منها حتى الآن رغم استيقاظ وصحوة نخب الشعوب المجاورة لنا..

أما الإسلاميون فدخلوا حالة من السبات والانهزام النفسي والانهماك إما في حلقات التكايا الصوفية المنحرفة أو الانزواء في المساجد. وانعزل الكثير من أصحاب الطرح الإسلامي عن المجتمع الذي أصبح في رأيهم كافراً لاتخاذه فكرة القومية. وهكذا أصبح الدفاع عن مظلومية الكورد إلحاداً وهدراً للدماء ولكن هؤلاء الإسلاميين الجيدين والدعاة لم يترددوا أبداً في خدمة المؤسسات القومية العلمانية الرسمية من ضمنها الجيوش التي كانت تشن حرب الإبادة في كوردستان وتنتهك الأعراض وتهدم المئات من المساجد.

ثانياً: بعد الخمسينيات من القرن العشرين ظهرت بوادر الصحوة الإسلامية العالمية ووصلت إلى كوردستان أيضاً. إلا أن قيادات العمل الإسلامي في العراق وتركية لمنطلقات قومية أو وطنية (عراقية أو تركية) أقنعوا الكوادر الإسلامية في كوردستان أن لا يساندوا الحركة الكوردية لأن ذلك في تصورهم سيضرب وحدة المسلمين داخل العراق. والغريب مع فارق القياس أنه في بداية ظهور الشيوعية في العراق كان موقف الحزب الشيوعي العراقي هو نفس الموقف السلبي الذي اتخذته ـ ولا تزال ـ بعض الفئات الإسلامية في كل من تركية وإيران والعراق من القضية الكوردية. وكان الشيوعيون يبررون موقفهم السلبي من القضية الكوردية بحجة حماية وحدة الطبقة العاملة في العراق. ولكن الشيوعيين أدركوا خطأهم فيما بعد وأقروا للكورد حق تقرير المصير كما أشرنا إليه أعلاه. ووقع قسم من الدعاة في كوردستان في هذه الفترة تحت خطأ غير متعمد في الإستراتيجية أيضاً: وهي ضرورة الابتعاد عن السياسة والتفرغ للدعوة لبناء جيل

إسلامي ومن ثم أسلمة المجتمع (ولكن تنظيم الإخوان في كوردستان أدرك هذا الخطأ في الثمانينيات من القرن الماضي كما سنبين أدناه)، حتى أصبح الإسلاميون متفرجين على الظلم الواقع على الكورد وبذلك انعزل الإسلام عن كوردايتي. واضطر الشباب الكوردي إلى البحث عن الأيديولوجيات المستوردة من الخارج لرفع الظلم الذي كان يهدد وجودهم أفراداً وشعباً.

ثالثاً: أصيبت المدارس الإسلامية التقليدية (تسمى حجرة في كوردستان) بعدة أمراض أقعدتها عن القيام بدورها القيادي التثقيفي والاجتماعي والسياسي، ولهذا عدة أسباب.

كانت الحكومات العراقية وبدعم وتخطيط الإنكليز تحاول تحديد دور الإسلام في المجتمع بتدمير مؤسساته وخاصة الأوقاف. فقد تمت مصادرة أملاكه، وخاصة المساجد والمدارس الإسلامية. وهكذا تم، بحجج مختلفة، تجفيف مصادر التمويل الذاتي للمدارس الإسلامية. وعانت مدارس حجرة- فقيه الإسلامية في كوردستان من ذلك كثيراً. لذلك اضطر علماء هذه المدارس وطلبتها إلى الوقوع في ضنك العيش والتسول وحتى التطفل على بيئتها الريفية أو الاعتماد على الدولة..

وكانت هناك أيضاً بعض الأمراض الذاتية في المدارس الإسلامية تتعلق بالمنهج والإدارة. وفقد الأساتذة في هذه المدارس الحيوية والديناميكية والقدرة على مواكبة متطلبات العصر التي امتازت بها المدارس الإسلامية في العصور الأولى التي أصبحت مراكز إشعاعية حضارية للمجتمعات الإسلامية.

كانت الكتب المقررة في المدارس الإسلامية في كوردستان مواد كتبت لعصور إسلامية سابقة ولمجتمعات غير المجتمع الكوردي، نذكر على سبيل المثال لا الحصر التركيز الكبير على مسائل الطهارة والحيض وعلى أدبيات الشعر الفارسي خاصة أشعار حافظ وسعدي بالإضافة إلى التركيز المفرط في علوم الآلة وهو الاهتمام بقواعد اللغة العربية والمنطق والعروض. وحدث كل ذلك على حساب المسائل الفكرية والعلوم الاجتماعية والاقتصادية الإسلامية والمسائل الفقهية الحيوية خاصة تلك التي تتعلق بالفقه السياسي والمسائل المتعلقة بحقوق المرأة التي كان المجتمع الكوردي بأمس الحاجة إليها في مجابهة الهجمة الفكرية الغربية. وأصبح قسم كبير من هذه المساجد تحت

إدارة الطرق الصوفية التي كانت هي الأخرى تشهد تدهوراً كبيراً من الناحية الفكرية والمعنوية، وأصبح قسم غير قليل منها مراكز وبؤراً للتخلف والشعوذة والاستغلال البشع للبسطاء من الناس، كما أشار إليها قسم من خريجي هذه المدارس من أمثال الشعراء الكورد المذكورين أعلاه. ووصل الدمار والتدني في مستوى التعليم في هذه المدارس ومكانتها الاجتماعية إلى مستوى سيّئ لم تصل إليه حتى بعد غزو التتار لكوردستان. وأكمل النظام البعثي الدمار الذي بدأت به الحكومات الموالية للإنكليز وبطريقة مدروسة. فخصصت الحكومة البعثية المدارس والمعاهد الإسلامية إما للطلبة الذين أخفقوا في مواصلة الدراسة في المدارس العادية أو للطلبة الذين لم يفلحوا في الحصول على المعدلات العالية التي تؤهلهم لدخول الكليات والمعاهد العلمية.. وبرغم ما قيل أعلاه، لا ننكر أن بعض الطلبة في المدارس والمعاهد الإسلامية كانوا من خيرة العقول داخل العراق.

أدت هذه الأسباب مجتمعة إلى إخفاق هذه المدارس في تزويد المجتمع الكوردستاني بقادة ومفكرين من أمثال أحمد خاني والجزيري وشرفخان بدليسى وابن خلكان وابن الأثير وملا خدرنالي وحاجي قادر كويي والأمير بدرخان وعبيد الله النهري والشيخ سعيد النورسي والشيخ سعيد بيران وملا خليل منكوري وعبد السلام البارزاني وملا مصطفى البرزاني وقاضي محمد، وبدلاً من ذلك أصبحت هذه المدارس تخرج جيلاً متخلفاً ومنهزماً من الداخل من العلماء الذين فقدوا الحيوية والإبداع وإباء وعزة العلماء الأفاضل من الذين ذكرت أسماؤهم أعلاه. واستهوتهم الدنيا ومغرياتها إلى درجة أن قسماً غير قليل منهم ومن أجل راتب قليل من عبد الكريم قاسم قبلوا نزع زي العلماء وارتدوا الزي الفرنجي (الغربي). كما تحول قسم من خريجي هذه المدارس من الفكر الإسلامي إلى الفكر العلماني حتى الماركسي وأصبحوا كوادر للأحزاب اللادينية في كوردستان. وكان ذلك إما نتيجة الشعور بالنقص تجاه العلمانيين من ذوي النفوذ أو من أجل المصالح الدنيوية أو نتيجة جهلهم بشمولية الفكر الإسلامي. ويلاحظ في كوردستان اليوم مبشرات في الأفق تدل على أن هذه الشاكلة من هؤلاء العلماء المتطفلين على الإسلام في طريقها إلى

الانقراض وأن أبناءهم بدلاً من أن يحملوا رسالة العلم كما كان أجدادهم يحملونها، يتجهون الآن إلى تبني قيم الإلحاد والعلمانية، وفي ذلك آية..

ولكن على رغم ما قيل أعلاه نؤكد أن هناك شريحة من العلماء الأكفياء ما زالت عاملة للإسلام وصادقة في كونها من ورثة الأنبياء، وهم علماء متنورون يعملون في هذه الظروف القاهرة لخدمة الشعب وأهداف الدعوة ولهؤلاء العلماء دور ملحوظ في الصحوة الإسلامية في كوردستان. وأسست مؤخراً بعض المدارس الإسلامية التي نأمل منها أن تستطيع إحياء الدور المشرف الذي كانت المدارس الإسلامية تلعبه في مختلف نواحي الحياة في كوردستان.

بدأت في السبعينيات من القرن العشرين ظاهرة العودة إلى الذات الإسلامية تسيطر على الشارع السياسي والفكري في العالم الإسلامي، ويسمي بعضهم هذه الظاهرة خطأ بالإسلام السياسي أو الأصولية الإسلامية، وكأن هناك إسلاماً غير سياسي وإسلاماً سياسياً ناسين أو متناسين أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) والخلفاء الراشدين كانوا قادة روحيين ورؤساء للدولة الإسلامية في آن واحد. ولكن تأخر ظهور المد الإسلامي في كوردستان وذلك لوجود الظلم الممارس باسم القومية، غير أن وجود شخصية ملا مصطفى البرزاني الكارزماتية (الملهمة) على رأس قيادة الحركة الكوردية، أثّر في تحوّل الحركة الكوردية إلى مقاومة وطنية واستطاع بنزاهته وقيمه الإسلامية الرفيعة من استيعاب جميع التيارات الفكرية في داخل المقاومة الكوردية. وكان البارزاني يشمئز من الماركسية والإلحاد لذلك تقربت إليه العناصر الإسلامية خاصة علماء كوردستان الذين لعبوا دوراً مهماً داخل الحركة الكوردية في عهده. ومن الجدير بالذكر أن البرزاني كان حريصاً على تطبيق قوانين وأعراف الشريعة الإسلامية في المناطق الخاضعة للثورة الكوردية. ومن المؤسف جداً أن العناصر الإسلامية الشابة في كوردستان لم تستطع أن تتقرب إلى البرزاني وتنسق معه بطريقة أفضل مما حدث. ولو أعطى التيارُ الإسلامي عطاء أكثر داخل الحركة الكوردية أيام البرزاني لاختلفت طبيعة ومسيرة الحركة الكوردية اختلافاً كبيراً عما هي عليه اليوم.

وفي الفترة ١٩٧٥-١٩٧٩ ترك البارزاني قيادة الحركة الكوردية، وسيطرت الماركسية على فكر معظم الفصائل الكوردية. وبدرت من الماركسيين الكورد الذين كانوا تحت تأثير الماركسيين الإيرانيين بعض التصرفات المشينة التي لا يقبلها المجتمع الكوردي، من قِبل وضع صور ماركس ولينين في المساجد وإشاعة القيم غير الإسلامية في الريف الكوردي، وإهانة الإسلام ورموزه علناً ووصل بهم الأمر في نهاية السبعينيات إلى اغتيال أحد العلماء البارزين في منطقة شهرزور والذي كان معروفاً بعلمه وتقواه ومواقفه الجريئة ضد النظام العراقي دفاعاً عن الكورد.

أجبر الخطر المزدوج على الكورد من النظام العراقي الذي كان يشن حرب الإبادة ضد الوجود الكوردي وتدميره لمئات من المساجد الكوردية وإشاعة الميوعة الأخلاقية بين الكورد في المجمعات القسرية، والخطر القادم من الماركسيين الكورد على الإسلام والقيم الكوردية، أجبر مجموعةً من العلماء والشباب الإسلاميين الحركيين على تشكيل الرابطة الإسلامية في كوردستان في عام ١٩٧٨، وقد بدأت هذه التشكيلة على شكل تنظيم سري واستندت في أدبياتها إلى كتابات الشهيد سيد قطب واستلهمت تجربة الجهاد الأفغاني والتجارب الجهادية في كوردستان، خاصة حركات عبيد الله النهري والشيخ سعيد بيران والشيخ عبد السلام البارزاني والشيخ محمود الحفيد. وكان أحد منظري هذا التيار في كوردستان العالم الشهيد سيد محمد شهرزوري. ولعب الشيخ محمد نجيب البرزنجي دوراً أساسياً في تحويل الرابطة الإسلامية من تنظيم سياسي إلى تنظيم جهادي عسكري. ولد التيار الإسلامي الحركي في كوردستان العراق قبل الثورة الإيرانية. ولكن الثورة الإيرانية أعطت الجهاد الكوردستاني زخماً كبيراً" لأن الإسلاميين الكورد كباقي الفصائل الكوردية الأخرى آنذاك، كانوا يأخذون الدعم العسكري من الحكومة الإسلامية.

استطاعت الرابطة الإسلامية أن تكسب جمهوراً جيداً من بين الشباب والعلماء في كوردستان، ففي نيسان عام ١٩٨٧ لعبت الرابطة الإسلامية في كوردستان دوراً أساسياً في تنظيم انتفاضة في منطقة شهرزور التي كانت قراها مستهدفة من قبل النظام بالترحيل والهدم. انطلقت هذه الانتفاضة من المساجد في المنطقة وانتقلت فيما بعد إلى محافظات كركوك وأربيل والسليمانية.

بعد قمع الانتفاضة بدأت السلطات البعثية بتشديد حملاتها الظالمة ضد الإسلام وعلماء كوردستان، وهذا ما أجبر العديد منهم على الهجرة إلى إيران، وكان من بين المهاجرين المرحوم الشيخ عثمان عبد العزيز من حلبجة وهو المعروف بمواقفه الوطنية الجريئة ضد الأنظمة العراقية. فبايعته الرابطة الإسلامية أميراً لها وتغير اسم التشكيلة إلى الحركة الإسلامية في كوردستان العراق، وتوسعت تنظيماتها وفعالياتها العسكرية داخل المنطقة الكوردية. وقد سجل مجاهدو الحركة الإسلامية في كوردستان صفحات رائعة في المقاومة الكوردية ضد النظام العراقي وقبل وبعد الانتفاضة في عام ١٩٩١. وهذا ما أكسبها احترام الفصائل الكوردية الأخرى.

وفي عام ١٩٨٨، أسس الإسلاميون الكورد من تنظيم الإخوان المسلمين في العراق في الخارج تنظيماً إغاثياً باسم الرابطة الإسلامية الكوردية، وقامت هذه الجماعة بجهود كبيرة في إعادة بناء القرى الكوردية المهدمة وتزويدها بالماء والكهرباء، وتقديم المعونات الصحية والمادية وبناء مساجدها. ويكفي أن نذكر هنا أن مكتباً للأيتام كان يقدم المعونات الشهرية لأكثر من عشرة آلاف يتيم فقدوا آباءهم في المقاومة الكوردية في العقود الماضية. جاءت هذه الجهود في فترة كانت الظروف المعيشية للناس في غاية الصعوبة. وكان بعض المسؤولين في الإدارة الكوردية ومن أجل الإثراء السريع (وبدون أية رحمة للجماهير التي كانت تعاني من وطأة الحصار المزدوج المفروض على كوردستان من قبل النظام في بغداد وحصار الغرب على الشعب العراقي) يقومون بانتشال وسرقة ما تبقى من البنى التحتية في كوردستان لبيعها للمهربين في تركيا وإيران، وفي عام ١٩٩٤ وبعد إصدار قانون الأحزاب في كوردستان شكل الإخوان في كوردستان تنظيماً باسم حزب الاتحاد الإسلامي الكوردوستاني. ويشارك هذا الحزب اليوم في الإدارة الكوردية ويطرح شعار الفيدرالية لكوردستان ويبذل جهوداً كبيرة للصلح بين الأطراف الكوردية ويشارك في التجربة الديمقراطية في كوردستان ويحاول دعمها بكل طاقاته. ويعتبر حزب الاتحاد الإسلامي في كوردستان نموذجاً حضارياً متقدماً جداً في رفضه لاستعمال السلاح في حسم الخلافات السياسية بين الأحزاب الكوردية والذي هو بحق مطلب شريحة واسعة الانتشار اليوم في كوردستان.

يؤمن التيار الإسلامي في كوردستان، ما عدا فئة سلفية تكفيرية صغيرة جداً، بالطرح الفيدرالي الذي يتبناه برلمان كوردستان ويعتقد أن من صالحه ديمومة الإدارة الكوردية. وهناك أشخاص أو شرائح داخل التيار الإسلامي الكوردستاني تحاول مصادرة حقوق الآخرين، ومن ضمنهم الإسلاميون، وتتهمهم بالإرهاب الفكري والسياسي، ولكن هذه الشريحة ظاهرة غير كوردستانية ومعزولة وهامشية، وهي رد فعل للأصولية العلمانية التي تنتهجها بعض الأحزاب الكوردية التي تحاول قمع العمل الإسلامي السياسي واحتكار العمل السياسي وترسيخ تجربة الحزب القائد البعثية الممقوتة في كوردستان. ولكن وجود الإرهاب ومصادرة حقوق الآخرين ليست حالة خاصة بالتيار الإسلامي، بل حالة موجودة في الساحة الكوردستانية في أوساط التيار العلماني أيضاً" والإسلاميون هم الطرف الأكثر تضرراً نتيجة لهذه الحالة غير الديمقراطية" علماً أن الأصولية العلمانية، كما سنبين أدناه، تعود إلى الشمولية في الفكر الماركسي الذي تشبعت به معظم الأحزاب العلمانية في كوردستان..

وفي كوردستان تركيا وإيران اليوم صحوة إسلامية جديرة بالملاحظة. أما في كوردستان إيران فقد انتكست هذه الصحوة لسببين:

أولهما: بعد الثورة الإسلامية في إيران تبين أن هناك صحوة إسلامية كان يقودها الشيخ الشهيد مفتي زادة أمير مدرسة القرآن في كوردستان، وأخطأ هذا التيار في تحديد أولوياته وواجه الطائفية التي تبنتها الجمهورية الإسلامية في دستورها. كان الأولى طرح وبلورة التصور الإسلامي وبناء مؤسسات التيار الإسلامي في كوردستان إيران وتفادي المواجهة مع الحكومة المركزية.

تبنى التيار الإسلامي في كوردستان إيران نظامَ الولايات الإسلامية لكل إيران، وركزت هذه الحركة في ضرورة إلغاء المذهبية في الدستور الإيراني وإعطاء أهل السنة حقوقهم المهضومة في إيران.

لذلك قامت الحكومة الإيرانية باعتقال الشيخ مفتي زادة والعشرات من أتباعه وحظْر نشاط مدرسة القرآن، وهذا ما حدّ من نشاط هذه الجماعة.

وثانيهما: في بداية الثمانينيات أقدمت الجماعات الماركسية في كوردستان إيران على اغتيال أكثر من ٧٣ عالماً كوردياً فكان ذلك ضربة موجعة للتيار الإسلامي والمصالح الكوردية لأن للعلماء دوراً تثقيفياً داخل الحركة الكوردايەتي في المنطقة.

وكان هناك تيار إسلامي إصلاحي كوردستاني يتعاون مع الرئيس محمد خاتمي، وهؤلاء تولو مسؤوليات في المنطقة الكوردية.

وانتكاسة الحركة الإصلاحية في إيران مؤقتاً أثرت سلبياً على نمو التيار الإسلامي العصري في كوردستان إيران.

وطالما بقى النظام الإسلامي في إيران- وكل المؤشرات توحي بأنه لن يزول بسرعة في المستقبل المنظور- لا يبقى أي بديل للكورد إلا تقوية التيار الإسلامي الكوردي في إيران لأنه التيار الوحيد القادر على التعايش مع النظام في إيران وضمان المصالح الكوردية.

أما في كوردستان تركية فاستناداً إلى تقرير وكالة المخابرات المركزية الأمريكية السنوية لعام ١٩٩٢ لتركيا نذكر ما يلي:

إن المنطقة الكوردية في تركية تشهد صحوة إسلامية جارفة، ويضيف التقرير لو كان حزب العمال الكوردستاني جماعة إسلامية ولم تكن شيوعية لأصبحت حركة شعبية قوية ولأصبح من الصعوبة القضاء عليها، والانتخابات البرلمانية والبلدية في التسعينيات من القرن العشرين تدل على وجود صحوة إسلامية كبيرة في كوردستان تركية.

فقد فاز الإسلاميون الذين كانوا على قائمة الرفاه في التسعينيات من القرن الماضي بأكثر الأصوات في المنطقة، إلا أن نتائج الانتخابات البرلمانية والبلدية الأخيرة جاءت لصالح حزب الشعب الديمقراطي (الحزب القومي الكوردي والمعروف محلياً بالهدب). وكان ذلك رسالة واضحة من الكورد بأن إخفاق الرفاه في الدفاع عن الحقوق الكوردية سيؤدي إلى عزله عن الكورد، وفي ذلك رسالة للإسلاميين الكورد أيضاً ومغزاها أن عدم اتخاذ موقف واضح وصريح في الدفاع عن الحقوق الكوردية سيؤدي إلى رفضهم من الناخب الكوردي.

ويبدو أن حزب العدالة والتنمية الذي ورث إرث الرفاه أدرك هذه الحقيقة، وهناك محاولات جادة لحل المسألة الكردية بطريقة ديمقراطية، وهذا ما سنلاحظه أدناه من قراءة مقال الدكتور جمال الدين هاشمي المنشور في هذه الدراسة..

استمرت الصحوة الإسلامية في النمو طيلة التسعينيات من القرن العشرين، ولكن وجدت بعض العراقيل التي واجهت- ولا تزال- الصحوة الإسلامية في كوردستان تركيا ويمكن تلخيصها في عدة أمور، أهمها عدم وجود قيادة كارزماتية كالشيخ سعيد بيران، فقد كان في ديار بكر، مثلاً، وحدها أربع قيادات محلية (أهمها قيادة حزب الله وقيادة جماعة المنزل) وكل واحد منهم كان يعتقد أنه القائد الوحيد وغيره غير جدير بالقيادة. ووصل الاختلاف والخصام بينهم إلى حد القطيعة واستعمال السلاح. ومثل ذلك استنزاف مؤسف للطاقات الإسلامية في المنطقة وإخفاق صريح في تحديد الأولويات على أسس علمية وواقعية، لأن الأزمة في القيادة جعلت الصحوة الإسلامية في فوضى وكأنها فيضان نهر يجري بلا مسار أو هدف.

ولم تكن هناك في التسعينيات من القرن الماضي رؤية متبلورة حول كوردايتي أيضاً في تركية. وكان هناك من يعتقد أن انتصار التيار الإسلامي في الانتخابات التركية سيحقق كل الحقوق الكوردية. ففضلت هذه الشريحة الكوردية الإسلامية العمل داخل حزب الرفاه والفضيلة فيما بعد وكان لهم عدة أعضاء في البرلمان التركي والعديد من البلديات في المنطقة الكوردية. واعتقدت شريحة من التيار الإسلامي في كردستان تركية في التسعينيات من القرن العشرين بأن إسقاط النظام الكمالي بطريقة مماثلة لإسقاط الشاه في إيران هو السبيل لضمان حقوق الجميع. ورفضت هذه الشريحة التي كانت تسمى محليا بـ "انقلابي" ببحث ملف المسألة الكوردية. وشكل هؤلاء حزب الله الذي كان في البداية يتحرك بإيحاء ودعم إيران. واستطاعت المخابرات التركية (ميت) من التسلل داخل حزب الله وحولّت هذه الجماعة إلى أداة أولاً لتصفية الكوادر الإسلامية الكوردية الواعية في المنطقة فاغتالت أكثر من ٦٠٠ كادر من جماعة المنزل مثلاً. وطالت اغتيالات حزب الله المدعومة من الحكومة التركية خيرة شباب الدعوة والعلماء الكورد الواعين المختلفين معه أو بدعم وتوجيه من الحكومة. ثانياً، استغلت (ميت) التركية سذاجة كل من حزب

الله وب.ك.ك وأدخلتهم في صراع دموي ومستنزف لطاقة الطرفين. وبعد إضعاف ب.ك.ك انفردت الحكومة التركية بحزب الله وبدأت تلاحق أنصار ومؤسسات هذا الحزب ملاحقة شديدة.

وكان هناك في التسعينيات من القرن الماضي الكثير من الجماعات الإسلامية الكوردية الطلابية والعلمائية والشبابية، وكانت هذه الجماعات تعمل بشكل سري أو تحت واجهات إعلامية وجمعيات أوقاف أو جمعيات تثقيفية. ومن هذه الجماعات يمكن الإشارة إلى جماعة مجلة نوبهار وجوريشم اللتين كانتا تصدران من قبل الطلبة والشباب الكوردي في جامعات إستانبول وجريدة مظلومدر. كما كان هناك جماعة من النور في كوردستان انشقت من الحركة النورية التركية تطالب بالحقوق القومية الكوردية، أخيراً شكلت بقايا حزب الله جماعة جديدة معادية للحكومة التركية. وتقوم بعمليات عسكرية ضد الحكومة وتحاول ردم الجسور المهدومة مع ب.ك.ك. ومن جانب آخر قام التيار الإسلامي المعتدل بالتعاون مع الفئات القومية الكوردية الأخرى وبدعم من الغرب بتشكيل حزب ليبرالي ليكون بديلاً من ب.ك.ك.

يهتم حزب العدالة والتنمية حالياً اهتماماً خاصاً بالمسألة الكردية ويكثف نشاطه في كردستان- تركية، وقد نال حزب العدالة أكثر من ثلثي الأصوات تقريباً في انتخابات ٢٠٠٢. وحوالي النصف في الانتخابات الأخيرة.

أصبح هناك قطبان بارزان في الساحة الكوردستانية التركية. قطب يؤيد حزب العدالة والتنمية ويعمل ضمن صفوفه لحل المسألة الكردية ويسعى هذا القطب للاستفادة من الإصلاحات التي تحققت لصالح الحقوق الكردية الثقافية الكردية التي تحققت في ظل إدارة أوردغان-غول. وقطب علماني اجتمع مع حزب العمل الديمقراطي (هدب) وفي نظر الحكومة يعتبر هدب الجناح السياسي لحزب العمال الكردستاني، ويعتبر أحمد تورك وليلى زانا أبرز نشطاء هذا الحزب. ويحظى هدب بدعم الجالية الكردية الكبيرة في أوروبا وبدعم الاشتراكية الدولية. إن الكفة سترجع لصالح القطب الإسلامي الكردي المتحالف مع حزب العدالة إذا استطاع الأخير تحقيق رزمة الإصلاحات التي طرحها في البرلمان.

ولكن سيعمل العسكر والأجهزة القضائية التي يهيمن عليها الكماليون واليمين التركي كل ما في وسعهم للحيلولة دون نجاح الإصلاحات التي عرضتها حكومة حزب العدالة والتنمية على البرلمان لصالح الكرد. ومما يؤسف له أن قيام حزب ب ب ك بتصعيد نشاطاته العسكرية مؤخراً ضد الحكومة ستخدم هدف معارضي الإصلاحات من اليمين التركي والعسكر الذين لا يريدون من الأساس حلاً للمسألة الكردية بالطرق السلمية والديمقراطية.

هناك جملة من الأمور من الضروري جداً الالتفات إليها لفهم مستقبل التيار الإسلامي في كوردستان تركية:

أولاً، لا يمكن تحويل الدولة الكمالية التركية إلى دولة ديمقراطية تستوعب أعراقاً مختلفة، مثلما لا يمكن تحويل نظام أبارتايد في جنوب إفريقيا إلى دولة ديمقراطية إلا بهدم الأسس العنصرية التي قامت عليها. ولا يمكن للنظام الكمالي القائم حالياً استيعاب الكورد إلا بإعلان الشراكة في الدولة بين الكورد والترك. وليس هناك في الأفق ما يدل على أن المؤسسة العسكرية الكمالية قادرة ومستعدة لهذا النوع من التغيير. ولكن تحت الضغط الغربي يمكن حدوث بعض الترقيعات للوجه العنصري للنظام وذلك من أجل إلهاء الكورد وإقناعهم بأن النظام التركي سيضمن حقوقهم. كما لا يمكن حل المسألة الكردية بتبني الإصلاحات الاقتصادية وإنكار البعد القومي والثقافي والسياسي للمسألة.

إن حل المسألة الكوردية يحتاج إلى حلول سياسية جذرية بحيث لا تكون تركية دولة قومية على أساس عرقي كما هو الحال الآن، وليتغير الدستور الحالي بما يضمن تعريفاً موسعاً للمواطنة في تركية وذلك بإحداث تغييرات في التركيبة العقدية لفلسفة الدولة لإزالة الظلم الواقع على الكورد منذ تأسيس الجمهورية التركية. وهناك حالياً رزمة إصلاحات مقدمة من قبل حزب العدالة الحاكم ستحقق جزءاً هاماً من هذه الأهداف.

ثانياً: إن البدائل الإسلامية التي تطرحها الفصائل الإسلامية التركية (حزب العدالة والتنمية وحزب السعادة والحركة النورية) لأسلمة النظام برغم عدم كونها شاملة ومقبولة من الجانب الكردي، هي غير مقبولة عند الكماليين من العسكر وغيرهم. ولكن إذا فرضنا أن العلمانية

الكمالية المتمركزة في المؤسسة العسكرية والقضائية والتعليمية رضخت للإرادة الديمقراطية وقبلو بهذه الإصلاحات، فإن هذا الطرح أيضاً بدوره بحاجة إلى إشباع بالحوار مع القيادات الكردية لذلك من الضروري أن تساعد الحركة التركية على تقوية التيار الإسلامي الكردي الذي يجمع بين أطروحة الإسلام والطموحات الكردية أسوة بما تفعله هي نفسها مع بيئتها التركية. علماً بأن حزب السعادة وحزب العدالة والتنمية يطرحان أطروحات إسلامية تجمع بين الإسلام والقومية التركية. وليس هناك للكورد ضمن هذه الأطروحات إلا خيار واحد وهو الانصهار القسري في بوتقة الأمة الإسلامية التركية وتخليهم عن كل خصوصية قومية خاصة بهم. وليس لهذا الطرح فيما يتعلق بالكورد أي أساس شرعي ولن يقبلوا به.

ولذلك لن يكون أمام الكورد إلا الخيارات الثلاثة الآتية:

١) تبني الكمالية العلمانية والذوبان في الكيان القومي التركي كلياً. ولكن الثورات الكوردية العديدة في القرن العشرين أثبتت عقم هذا التصور.

٢) تبني الطرح القومي العلماني الكوردي. وهذا الطرح كان هو السائد بصورة عامة في النصف الثاني من القرن العشرين ولهذا الطرح أنصار وعمق في المنطقة. وبرغم ذلك نعتقد أن الطرح العلماني القومي الكوردي سيصطدم بالواقع السياسي القائم منذ اتفاقية لوزان عام ١٩٢٣ والمدعوم من الغرب. كما أن هذا الطرح يستند إلى أيديولوجية مستوردة وسيخلق تناقضات في المجتمع الكوردي بدلاً من تحريره وتوحيده. وإن تجربة وإخفاق وصراع الجمعيات والأحزاب الماركسية الكوردية التي نشأت في المنطقة في النصف الثاني من القرن العشرين شاهد على ما نقول.

٣) طرح التصور الإسلامي الكوردي.

والطرح الأخير في تصورنا هو الواقعي والعملي، وذلك لكون هذا الطرح يملك تجربة تاريخية غنية، يمكن البناء عليها، ولكون الإسلام عقيدة الجماهير الكوردية. إن الطرح الإسلامي يمكّننا أيضاً من التعايش السلمي مع الشعوب المجاورة، وذلك بعد إقرارهم بالحقوق القومية.

رابعاً: تجاوز عقدة النقص تجاه الآخرين خاصة الجيران. وهذا يقتضي عدم قبول الوصاية على الكورد حتى وإن كان ذلك بستار الإسلام لحين تأسيس دولة الخلافة الإسلامية وزوال الكيانات القومية. هذا يتطلب تعبئة الطاقات الفعالة في المجتمع الإسلامي الكوردي. ولن يتحقق ذلك في تصورنا إلا في إطار حزب إسلامي كوردستاني أو مظلة تجمع الفصائل الإسلامية الكوردية" لتتفاوض في المستقبل من موقع التكافؤ مع القوى الإسلامية التركية. وهذا ما سيحقق الخير للجميع. ويجب أن نتعلم من التاريخ الكوردي، خاصة العلاقات الكوردية - التركية. فلم يكن مثلا، السلطان سليم الأول العثماني يقر بالحقوق الكوردية التي من ضمنها تشكيل ٦ حكومات كوردية مستقلة في مفاوضاته مع ملا إدريس بدليسي في عام ١٥١٤ لو لم تكن الإمارات الكوردية تملك كيانات وإمكانيات ذاتية أقنعت السلطان بضرورة الشراكة بين الكورد والترك في مواجهة التحديات التي كانت ممثلة آنذاك بالدولة الصفوية في الشرق ودولة روم البيزنطة في الغرب. واليوم يواجه المسلمون الترك عدة تحديات داخلية وخارجية خطرة ومن مصلحتهم ومصلحة الأخوّة الإسلامية التعامل مع الكورد من موقع التكافؤ لا الوصاية.

ويجب على التيار الإسلامي الكردي بصورة عامة في الدول التي تدير المنطقة الكردية أن تدرك:

١) أن أي فصيل سياسي أو اجتماعي يخفق في إيجاد تقويم موضوعي وواقعي للمجتمع الذي يعيش فيه، سيصطدم بالقوى الفاعلة فيه ويموت. يجب أن يتحسس الإسلاميون الشارع الكوردي ويعرفوا هموم الإنسان الكوردي سواء كان ذلك من النخبة أو الإنسان العادي.

يسيطر اليوم الحس القومي على مختلف شرائح المجتمع الكوردي فهو القوة التي تحرك الشارع الكوردي الآن. يجب أن يعرف الإسلاميون الكورد أن الأحزاب العلمانية الكوردية لها جماهيرها وتنظيماتها ومؤسساتها في الداخل والخارج بالإضافة إلى الدعم الإعلامي واللوجستي والمالي الذي تقدمه لها عدة دوائر غربية والجالية الكوردية المنظمة والمتمكنة في الغرب. لذلك من الضروري جداً الابتعاد عن أسلوب المواجهة مع التيار العلماني الكوردي وتبني مبدأ الحوار والتواصل والاتفاق على القواسم المشتركة. وهنا يجب البحث عن الأطر المناسبة لقيام التيار

الإسلامي في المساهمة في المشروع الوطني الكوردستاني. ومن مصلحة الإسلاميين أن يطرحوا أنفسهم بصفة دعاة إلى الخير، لا قضاة لتكفير الناس وتنفيرهم وعدم فتح جبهات أو اتخاذ أولويات غير مجدية. ولتكن إقامة المجتمع المدني في كوردستان من الهموم الأساسية للإسلاميين. إن قيام المجتمع المدني الكوردي سيمكّن الجميع بما فيهم الإسلاميون في طرح تصورهم بطريقة جيدة بعيدة عن الإرهاب والتشويش والقمع.

نقول باختصار، إن الإسلاميين هم الذين رفعوا راية كوردايەتي في القرن التاسع عشر وفي النصف الأول من القرن العشرين وأبلوا بلاء حسناً في سبيل تحقيق أهدافها. ولكن يزاحمهم اليوم فيها التيار العلماني، الذي يمكن إيجاد بعض القواسم المشتركة معه واتخاذ سبيل الحوار لا المجابهة معهم. إن التيار الإسلامي بما يملك من ذخيرة تاريخية وعقيدة وسطية وعملية، قادر على أخذ موقعه المناسب ضمن المشروع الوطني الكوردستاني. إن تجارب التسعينيات المريرة للتيار الإسلامي في كوردستان وسقوط النظام البعثي وحدوث بعض التغيرات في كل من العراق وتركية لصالح الديمقراطية وانتكاسة التيارات الإسلامية الجهادية والسلفية في الشرق الأوسط هي عوامل مساعدة لتمكين التيار الإسلامي في أخذ موقعه المناسب ضمن المشروع الوطني الكوردستاني. ولكن ستبقى العلمانية الأصولية في كوردستان عائقاً أساسياً في وجه التصالح والتلاقح والانسجام والتعايش بين التيار الإسلامي والعلماني في كوردستان. ولكن هذا لا يعني أن التيار الإسلامي الكوردستاني قد عمل كل في وسعه حتى ينسجم مع قيم الحداثة والديمقراطية والتخلص من الشمولية والظلامية والتكفير وإنكار الآخر.

هذه التحولات تعني - ضمن ما تعني - ضرورة الفصل بين التحديث والعلمنة، والمثال الأبرز والمعبر هنا هو تلك الدعوة الأميركية لتخصيص يوم للصلاة لنصرة الجنود الأميركيين في العراق التي ترافقت مع خطط الحرب، وهو ما يؤكد فكرة جون فول، ويتفق مع غلنر أيضا الذي يقول إن عالم الإسلام يُظهر بوضوح أن من الممكن إقامة اقتصاد عصري -أو على طريق العصرنة- تخترقه بشكل معقول المبادئ التكنولوجية والتعليمية والتنظيمية المناسبة، ويعمل على ضمها

وتوحيدها مع الإيمان الراسخ والتماهي في الإسلام، بكل ما يملكانه من قوة وانتشار وقدرة قادرة على الاندماج في الذات.

يعتقد الكاتب فهمي هويدي أن تعايش العلمانية والإسلام أمر ليس ممكناً فقط بل ضروري لتحقيق السلام في المجتمعات الإسلامية. يعتقد هويدي أن السلام والوئام ممكن أن يتحقق بين العلمانين والإسلامين إذا كان المعيار مدى مساهمة الطرفيين في نجاح المشروع الوطني العام. كل من يعمل على إنجاحه فهو منا. وأما من يقوض المشروع الوطني ويفككه فهو خارج الصف. ويميز هويدي بين العلمانيين المتطرفين والمعتدلين. فالعلمانيون المتطرفون ليسوا ضد الشريعة فحسب بل هم ضد العقيدة. ففي تصور العلمانية المتطرفة أن الإسلام مشكلة. وتنطلق الأنظمة الشمولية العلمانية في بلادنا من هذا المنطلق في التعامل مع الإسلام وعندهم لا يمكن حل المشكلة إلا بالانتهاء منها وتجفيف ينابيع الإسلام (تحت ذريعة تجفيف منابع الأصولية) لاستئصالها. أما المعتدلون، فليست لديهم مشكلة مع العقيدة، فهم يعتبرون أن الدين والإسلاميين حالة يمكن التعايش معها، إذا ما أقيم حاجز بين الدين والسياسة بحيث لا يُحتكر الحديث باسم الدين وتُبعد السلطة الدينية من أن تكون المرجعية النهائية في القرارات السياسية. ويرى هويدي ضرورة قبول شرعية التيار العلماني المعتدل وهو التيار الذي يتحفظ على تطبيق الشريعة الإسلامية وليس ضدها، ولكن لأن المنتمين إليه يحسبون أن ذلك التطبيق قد يهدد قيماً معينة يدافعون عنها، مثل الحرية والديمقراطية والمساواة وما إلى ذلك، وهو موقف شريف يتعين فهمه واحترامه وعلى الإسلاميين - والكلام للهويدي- أن يتعاملوا معهم على قاعدة الاعتذار أولاً، ثم الحوار ثانياً، لإقناعهم بأن المشروع الإسلامي لا يهدد تلك القيم. فالدعوة إلى التعامل مع التيار العلماني المعتدل لا تعني بأية حال من الأحوال قبول مشروعه، ولكن تعبر عن حرص على توفير حق التعبير والمشاركة لأصحاب الرأي الآخر، دفاعاً عن صحة المجتمع وسعياً لإنجاح المشروع الوطني العام، الذي هو ملك للأمة بمختلف قواها وتياراتها، وليس ملكاً لفصيل سياسي دون الآخر.

في الحقيقة أثبتت التجارب وما حدث في السابق لكل القوى العلمانية والإسلامية في المجتمعات الشرق الأوسطية أن المصالح الوطنية تقتضي جمع شمل جميع الطاقات لصالح المشروع الوطني. لذلك

رأينا كيف تخلت النخب العربية والتركية العلمانية عن المنهجية الإقصائية التي كانت سمة التعامل مع البعض في الخمسينيات ولجأت إلى الحوار وقبول الآخر. فشهدت الساحة العربية العديد من المؤتمرات المشتركة (المؤتمر القومي الإسلامي) لبلورة برنامج وخطط مشتركة للحفاظ على المصالح القومية. وفي تركيا بدأت النخب العلمانية منذ بداية الثمانينيات تعترف وتستخدم لأول مرة الإسلام بصفته مكوناً أساسياً للهوية الوطنية بتطوير أطروحة ترك-إسلام سينثسي.

المبحث الثاني

الحوار الوطني في كردستان من أجل إيجاد مساحة مشتركة بين العلمانيين والإسلاميين

الأستاذ مسعود عبد الخالق

ان تصحيح المفاهيم هو خير وسيلة لتقريب الجماعات وايجاد الارضية المشتركة للحوار.نقدم هذا البحث القصير لبيان أن بين العلمانيين والإسلاميين في كردستان مساحات مشتركة واسعة، للحوار والتقارب، أكثر مما بينها لدى شعوب أخرى، ونحاول أن نحدد الزوايا لهذه المحاور المشتركة بينهما.

في البداية نحتاج أن نحاول ان نحسم صراع العلمانية والإسلاميين حول المسؤولية عن محنة الكرد، فالعلمانيون يرون أن المسؤولية تقع على عاتق الإسلاميين وأنها حقيقة بديهية لا تحتاج إلى دليل، ولكن هذا غير صحيح (وإن كنا لا نبرئ الإسلاميين من التهمة كلياً)، وأصبح ذلك أكبر عائق أمام الحوار، وتصحيحُ هذا الخطأ، وتحديد من تقع عليه المسؤولية بحق كان هدف هذا البحث.

أيهما مسؤول عن مأساة الكرد؟ العلمانية أم الإسلام؟

المقصد من البحث هو عرض وتحليل مأساة الكرد بعد احتلال وتقسيم كردستان، التي كانت سبباً لظهور الحركة الكردية، "كوردايه تي" وتبدأ المأساة بالتحديد من بداية القرن العشرين حتى الآن، وفيها تجسد التاريخ السياسي الكردي، ومن الخطأ إرجاع هذا إلى معركة جالديران عام ١٥١٤م وتجذير المأساة إلى أعماق التاريخ، كما عارض (توماس بوا) في كتاب (تاريخ الأكراد) هذا التوجه الأكاديمي الكردي، فقد كانت جالديران إحدى نتائج الحرب بين إمبراطوريتين، وليست تقسيماً، وإن كان ذلك سبباً لتحديد الحدود العسكرية من شط العرب حتى البحر الأسود، ولم يقتصر على الكرد بل أيضاً على الترك والتركمان والعرب، والفرس، لذلك لم يكن مولداً للمحنة ولا سبباً لظهور الحركة الكردية. ويمكن تحديد مولد المأساة الكردية مع ظهور الحركة الكردية في الفقرات التالية:

ظهور مأساة الكرد:

أحداث الفترة من ١٩٠٨ إلى ١٩٢٥ هي مولد حقيقي لظهور الفكر القومي والحركة الكردية، ثم المحنة الكردية.

١ـ انقلاب عام ١٩٠٨على السلطان العثماني عبدالحميد الثاني من قبل الاتحاد والترقي.

٢ـ انتهاء الحرب العالمية الأولى (١٩١٤- ١٩١٨م) واحتلال العالم الإسلامي مباشرة.

٣ـ تأسيس الدولة القومية الحديثة في المنطقة بعد اتفاقية سيفر عام ١٩٢٠

٤ـ انحلال الإمبراطورية العثمانية في ١٩٢٤/٣/٣م.

٥ـ مجيء الفكر العلماني إلى هذه المنطقة.

٦ـ ظهور الفكر القومي.

٧ـ تقسيم شعوب المنطقة من العرب والترك ومُنحوا الدولة، لكن الكرد قُسموا وحرموا من الدولة وتلك هي المأساة، ومن هنا تبدأ الحركة الكردية.

تثبيت هذه الحقيقة يلعب دوراً هاماً في إيجاد أرضية حقيقية للحوار الإسلامي العلماني في كردستان، لذا يركز عليه أكثر هذا البحث.

علاقة مأساة الكرد بالعلمانية:

في الحقيقة أن سلسلة الأحداث التي أدت إلى مأساة الكرد تبدأ من العلمانية حينما جاءت إلى المنطقة، ويظهر هذا في النقاط السبع أعلاه، وكل واحدة منها كانت على علاقة مباشرة بالعلمانية، وترجع جذورها إلى بداية القرن (١٩) زمن السلطان محمود الثاني (١٨٠١- ١٨٣٩) والنشاطات المشهورة لمدحت باشا مع نامق باشا حول الدستور والمركزية، ولأجل هذا تم تأسيس الحركة العثمانية الفتاة في عام ١٨٦٥ م، وفيها وصل مدحت باشا إلى مرتبة الصدر الأعظم في عام ١٨٧٢ عندها طبق العلمانية المتطرفة، ثم تحولت العثمانية الفتاة إلى تركيا الفتاة، وبمناسبة مرور مائة عام على الثورة الفرنسية في ١٤ تموز عام ١٨٨٩م تم تأسيس حزب الاتحاد والترقي.

وعقد المؤتمر الأول للحزب عام ١٩٠٧ تحت شعار (الحرية، والمساواة، والعدل) وهو شعار الثورة الفرنسية نفسه، وفي عام ١٩٠٨ قام بانقلاب على الدولة العثمانية ودفعت السلطة نحو الاتجاه العلماني الطوراني (القومي)، وتعرضت المنطقة وكردستان إلى تغيرات هامة كما يلي:

١ـ الحكم العثماني السابق سواء كان إيجاباً أو سلباً، كان باسم الإسلام الأممي، وبعد ١٩٠٨ صار الحكم على النهج القومي الطوراني (التركي).

٢ـ من بداية القرن ١٩ تغير الحكم تدريجياً من الحكم اللامركزي (وفق نظام الولايات) إلى الحكم المركزي، وانتهت آخر الإمارات الكردية في النصف الأول من القرن التاسع عشر، ومباشرة وقعت كردستان تحت السيطرة العثمانية. ونستطع أن نقول: هنا انتهت اتفاقية الكورد والسلطان سليم الثاني التي انعقدت في ١٥١٤ تحت إشراف الشيخ إدريس البدليسي والتي كانت تحكم علاقة الكورد بالدولة العثمانية..

٣ـ تطبيق الدستور العلماني الذي كتب على يد العلمانيين بدلاً من الشريعة[١]، وأتيحت الفرصة للأحزاب والجمعيات للظهور.

٤ـ العرب والكرد، والجركس لم يقبلوا بهذا الحكم.

٥ـ لأول مرة في التاريخ الإسلامي يتسلط قوم على قوم، وهذا كان سبباً في رد الفعل القومي.

٦ـ بدلاً من حكم السلطان صعد كل من أنور باشا، وجمال باشا، وطلعت باشا إلى الحكم ، وأصبحت العسكرتارية العلمانية هي الأسلوب السائد في الحكم.

٧ـ وهذا مهد لدفع الدولة العثمانية نحو الحرب العالمية بأمر من الثلاثي أنور وجمال وطلعت في ١٩١٤/١٠/٢٩م، وانهزموا فيها، وهذا كان سبباً في إنهاء الإمبراطورية العثمانية، وتقسيم

---

١ ـ أول دستور دخل إلى الدولة العثمانية عام ١٨٧٦ باسم المشروطية، والثاني بنفس الاسم عام ١٩٠٨، مكون من (١١٩) مادة.

المنطقة، وظهور الدولة القومية، ولم يعط الكرد إقليماً يجمعهم بصفة دولة بل تفرقت قوميته على عدد من الدول الناشئة.

الحالة السياسية الكردية قبل وبعد مجيء العلمانية:

لا يمكن اعتبار التاريخ السياسي لأي قوم يساوى بما حدث على أرضه، ممكن أن نقول بشكل قانوني: لا يمكن أن يحسب نشاط قوم بالتاريخ سياسياً مادام ذلك لم يكن مبنياً على أساس مثل العلاقة القائمة بين الشعب والإقليم والسلطة السياسية، بذلك نستطيع أن نصنف الأحداث التاريخية قبل ظهور سلطة القوميات وبعدها، ثم الأحداث قبل مجيء العلمانية وبعدها، من المؤسف أن نرى بعض الأكاديميين الكرد يضفون على الكرد وبطريقة غير علمية تاريخاً سياسياً قديماً أو حديثاً. لو كان كذلك لكان تاريخنا غنياً لا بأس به في عصر الميديين والإمارات والدولة الكردية..، على رغم أن هذا ليس صحيحاً، نسلم أنه لم يكن فيها البعد الوطني أو البعد القومي لبناء السلطة السياسية، لكن من الممكن أن ينشأ على أساسه المنطلق لدراسة تاريخ. وحسم السؤال العلماني الأساسي التالي: إلى أي مدى يمكننا القول إن الكرد منذ آلاف السنين كانوا يستضعفون من قبل أعدائهم، وقد دخل إليهم الإسلام بالسيف؟ وكيف كانت حالة الكرد قبل مجي العلمانية؟ وهل كان العلمانيون محتلين؟

وهذه الأسئلة كانت سبب توبيخ الإسلاميين في كردستان، والجواب الصحيح يخدم العلم ويعتبر المدخل لتفسير العلاقة بين العلمانية والدين.

الحالة العلمانية في الدولة العثمانية:

بخلاف من يرى أن العلمانية ظهرت مع المجتمع الحديث والعقلانية، تُعد جذورها قديمة. وتظهر في المدرسة اليونانية خصوصاً في منهج (ديزم- ربوبية) وكذلك في (المدرسة الطبيعية- naturalism)، وفي القرآن سمي هؤلاء بـ (الدهرية)، وهؤلاء الذين قاموا ضد الدعوة الإسلامية

هم أيضاً علمانيون، إذاً العلمانية قديمة، وليست لها علاقة بالثورة الصناعية والعولمة والديمقراطية والحداثة.[١]

هناك جذور للعلمانية داخل الإنسان والفكر البشري، حتى داخل الأديان القابلة للتأويل، وفي كثير من الأديان تم الحديث عن رجل الدين، والرجل العامي، واللاديني، والكاهن، والعلماني، والأمي، والشيخ، والمسكين، والقانون السماوي والقانون الأرضي، والدنيوي والقيامة،.. وفي الأساس كان المجلس الدنيوي موجوداً مع المجلس العلماني لدى اليهود[٢]، كل هذه المفارقات مهدت لظهور العلمانية.

كان سبب ظهور العلمانية في أوروبا الظلم الكنسي، واتفق مع تقدم أوروبا، وتطورها، وتأثر العالم الإسلامي إلى حد كبير بالعلمانية، وكان بعضهم يرى أن كل المشكلات التي كانت تواجه الدولة العثمانية يمكن أن تعالج بتجربة العلمانية، لذا في بداية القرن التاسع عشر، بدؤوا مباشرة بالإصلاح على أسس التجربة الأوروبية، واتبعوا هذه الخطوات:

+ ـ إزالة الجيش الإنكشاري في ١٨٢٦م وتأسيس جيش آخر على الطراز الأوروبي.

+ـ في عام ١٨٣٩ طبق دستور مختلط بأسس مبادئ الثورة الفرنسية.

+ـ في عام ١٨٥٦ دخلت الدولة العثمانية إلى أوروبا مع عدة خطوات إصلاحية[٣].

بعد هذه النشاطات وفي عام ١٨٦٥ ظهرت حركة معارضة باسم (العثمانية الفتاة) تطالب بالإصلاح ولكن ضد التغريب والعلمانية، إلى أن وصل الأمر في ١٨٨٩/٧/١٤م وبمناسبة مئوية الثورة الفرنسية إلى تأسس (الاتحاد والترقي) تحت الشعار (الحرية، والمساواة، والعدالة)، وفي عام

١-يقدم الاستاذ مسعود رؤية وقراءة فريدة للعلمانية.ولكن هناك اجماع بين الباحثين بانها من افرازات الحداثة الغربية-المحقق

٢ـ وهذا المجلس رسمي، داوم بأمر من السلطان عام ١٨٤٨، ثم حسب القرار الطائفي من العراق - رقم :٧٧ لعام ١٩٣٠.. ينظر:حنا بطاطو –العراق ج١ ص٢٩١.

٣ـ انظر: الإسلام والعلمانية.. ص٣٢

١٩٠٨م انقلبوا على السلطان عبد الحميد، وبعد ١٩١٢م برز كل من أنور باشا وجمال باشـ وطلعت باشا، وأخذوا الحكم حسب التصور العلماني، ومرة أخرى أحيوا (المشروطية- دستور عـ ١٨٧٦) واعادوا مجلسي البرلمان(المبعوثان- والاعيان)، وفي البداية كان ذلك موضع ترحيب من الناس.

أثرها في كردستان:

اثنان من المؤسسين الأربعة للاتحاد والترقي كانا من الكرد [1]، وأخذ النشاط الكردى أبعاد أخرى، فقد تأسس (تعالي وترقي كورد في ٢تشرين الأول عام ١٩٠٨م بقيادة (ذي الكفل، وأمين عالي بدرخان، والشيخ عبد القادر نهري...) * وبعد الانقلاب تأسست عدة أحزاب كوردية أخرى. وادعى الجيل الأول من العلمانيين الكرد أن تأسيس الدولة والتطور الاجتماعي، والثورة الصناعية، والتكنولوجيا مرتبطة بالسلطة العلمانية، ولا يمكن إنجازه على يد السلطة الدينية. على العكس من ذلك الدين معوق أمام ذلك التطور وهكذا تم استقبال الفكر القومي العلماني من قبل الكرد كالعرب والتورك، وحاولت العلمانية أن تدخل تغيرات إلى فكرالجيل الكردي الحديث بواسطة تشجيع وترويج الخمر وتشجيع المرأة على السفور[2]، وتبنوا السياسة الميكيافلية. والسوق الحرة، وقاموا باحتجاجات ضد الدين والتراث، وغيروا الكتابة إلى الحروف اللاتينية[3]. وكان هذا منطلقاً لمساعدة السلطة السياسية العلمانية الناشئة ووصف كمال أتاتورك بالتقدمي. والسلطان بالرجعي، وروجوا فكرة الدولة العلمانية وربطوا استقلال كردستان بنهاية الحكم الديني. وعلى هذا الأساس قدمت العلمانية الكردية مساندة سخية مجاناً للعلمانية التركية.

---

١ ـ المؤسسون: د. عبد الله جودت، إسحاق سكوتلى، محمد على شتركتسة، محمدرشيد تتمو

*من ١٩١٨استأنفوا نشاطهم بحزب شبيه بالاسم المذكور.

٢ـ للمزيد انظر: منشورات (المشروطية) بقلم شريف باشاي الكرد رقم (٤٠) السنة ١٩٠٣.

٣ـ أول من جاء بالحروف اللاتينية داخل الدولة العثمانية واستعملها د. عبد الله جودت الكردي.

تطور العلمانية في كردستان بعد الحرب:

دخلت الدولة العثمانية الحرب العالمية الأولى بأمر من أنور باشا في ٢٩/١٠/ ١٩١٤ وتحالفت مع ألمانيا، وبموجب (هدنة مودرس) توقفت الحرب٣١/١٠/١٩١٨ مع الدولة العثمانية المهزومة، وفي هذا الوقت وصل الحلفاء إلى حدود كردستان، وشمال (ولاية الموصل)، وبدؤوا بنشر فكرة القوميات، وقبل ذلك أقروا حق تقرير المصير للشعوب في الثورة الأمريكية عام ١٨٧٦، والثورة الفرنسية عام ١٨٧٩. وفى ٧/١/١٩١٨ وفي أثناء الحرب العالمية الأولى صدر تصريح فرنسي-بريطاني مشترك (Anglo-(French Declaration) يعطي حق تقرير المصير للشعوب العثمانية غير التركية، وكذلك مبادئ ويلسون ولا سيما المبدأ رقم ١٢ حول القوميات المنطوية تحت الدولة العثمانية، ومع احتلال كل ولاية يكرر شعار تحرر القوميات من قبل الجنرالات الإنجليز، مثل بيان جنرال مود من بغداد في ١١/٣/١٩١٧، هكذا أخذ الحلفاء حق تقرير المصير مبدأ للشعوب التي كانت تحت سيطرة الدولة العثمانية، لذا توجه إليهم كثير من المثقفين والسياسيين الكرد ومن ذوي القوميات الأخرى، وهكذا دخلت العلمانية بسهولة بصفة مشروع اجتماعي وسياسي وتعليمي..بالإضافة إلى كونها مشروعاً قومياً بين شعوب العثمانية،.. ثم كان للعلمانية رواج كبير على يد الناشطين العلمانيين من الكرد، وبالمقابل تم التقليل من اهمية دور علماء الدين.

الكرد واتفاقيات تقسيم ميراث الدولة العثمانية:

بعدما ضعفت الدولة العثمانية[١]، كادت الدول الكبرى تتحارب على ميراثها، لذا توجهوا إلى الاتفاق معها، فعقدوا حوالي ١٠٠ اتفاقية سرية، وعلى رغم ذلك وقعت الحرب عليها، ويعد أول اتفاق علني لتقسيم ميراث الدولة العثمانية وخريطة الشرق الأوسط هو اتفاق (سايكس بيكو) في ١٦/٥/١٩١٦، وتلا ذلك مجموعة من اتفاقيات السلام مثل فرساي ١٩١٩، وسان ريمو١٩٢٠، وسيفر١٩٢٠ حتى لوزان من ١٩٢٣، وكانت الاتفاقيات تشمل تقسيم كردستان أسوة بتقسيم

١ـ وسمى قيصر نيقولا الروسي الدولة العثمانية بالرجل المريض.

شعوب المنطقة من العرب والترك والأقوام الأخرى، بالإضافة إلى التقسيم تعرض الكرد إلى حرمانهم من الاستقلال ما عدا اتفاقية سيفر التي تنص موادها ٦٢و٦٣و٦٤ (من القسم الثالث للاتفاقية) على مراحل الاستقلال تحت عنوان واضح لكردستان، وبعد النظر في هذه الاتفاقية نجد أن هادي باشا، ممثل السلطان، كان له الدور الكبير في موافقة الدولة العثمانية على تأسيس الدولة الكردية، ولكن في النهاية قسمت كردستان وفق سايكس بيكو، أما بقية مناطق الشرق الأوسط الكبير فقد قسمت وفق اتفاقية سيفر، وذلك بدون أي مراعاة للوعود السابقة للعرب. مثلاً الاتفاقية المبرمة بين شريف مكة (حسين بن علي) مع ماكماهون البريطاني في ١٩١٥ تقرر فيها أن يولى الشريف حكم العراق العربي، وبعد سنة من تلك الاتفاقية واتفاقية سايكس بيكو جاء وعد بلفور في ٢ تشرين الثاني ١٩١٧ لليهود، وتقسيم ديارالعرب، وتم تجسيد المادة ٩٥ من سيفر١، وضيعت فلسطين، وبنفس المادة تأسست دويلات صغيرة أخرى للعرب واستناداً إلى المادة ٢٢ من ميثاق عصبة الأمم ونظام الانتداب تم تقسيم العرب ولكن منحوا الدولة، أما الكرد فقد قسمت بلادهم وحرموا من الدولة وذلك هو أصل تسمية (مأساة الكورد- وبداية محنتهم).

المقاصد من تقسيم الشرق الأوسط:

ترجع محاولات تقسيم الشرق الأوسط إلى القرن ١٩، ولهم عدة مقاصد من ذلك التقسيم. فتأسست دويلات مثل العراق، وسوريا، والأردن، والسعودية....الخ، وتبلورت في سايكس ـ بيكو، والمقاصد باختصار:

١ـ لكي لا تحيا الخلافة الإسلامية مرة أخرى.

٢ـ لكي تبقى المنطقة في حالة من الصراع الداخلي، ويكون مدخلاً للتدخل.

٣ـ تأسيس دول غريبة، وبحدود مصطنعة، لكي يسهل تأسيس دولة غريبة مثل إسرائيل في المنطقة.

٤ـ تعطيل التنمية والتقدم في المنطقة، نبقى محتاجين إلى السوق الغربي ورأسمالهم.

١ـ انظركتابي : دةقةكاني سيفةر وخويندنةوةيةكي تر-باحث

ولذلك انقسمت كردستان والشرق الأوسط على أساس معيارين أساسيين:

١ــ المصلحة العليا للرأسمالية الغربية، التي مصدرها العلمانية.

٢ ــ الحفاظ على الأمن القومي الإسرائيلي المرتقب في فلسطين. وهذان الأساسان يكونان عنصراً أساساً للكتابة عن الأمن القومي في كردستان، ومحتوى الحركة الكردية، وتحديد مسؤولية المدارس المختلفة، وتصنيف الأصدقاء والأعداء، وطرق النجاة، وغيرها.

كيف بدأت مأساة الكرد؟

هناك نظريتان حول جواب هذا السؤال، وكل واحدة منهما تعبر عن مدرسة:

الجواب الأول : هو أن العلمانيين الكرد يقولون إن الكرد مضطهدون منذ آلاف السنين، والجواب الثاني يعتقد أن الاضطهاد والمظالم موجودة وقديمة، ولكن الاضطهاد القومي لم يأت حتى القرن العشرين، لذا يحسبون أن مأساة الكرد ليس لها عمر طويل، ولم تتجاوز قرناً.

التقويم: قبل التأصيل، يجب أن نعلم أيهما يحقق استفادة إستراتيجية للكرد؟ من الواضح أن وجهة النظر العلمانية لا تخدم القضية الكردية بل تضرها من النواحي القانونية، والسياسية، وتكون مسوغاً للمحتلين المعاصرين، وتختفي الحقوق في ظلمات التاريخ، كما قال الرئيس الفرنسي*.

في الحقيقة تاريخ مأساة الكرد واضح، وواضح أيضاً من المسؤول عن هذه المأساة، وأن هذه المأساة، تأتي مع مجيء الغرب إلى المنطقة وتقسيمها وتأسيس الدول القومية مثل العراق،

---

* ومن قبل الرئيس الفرنسي، وقعت أمريكا في نفس الخطأ، في تقرير للكونجرس الأمريكي ١٩٧٩/١١/٢٩ تحت عنوان (الكورد أيتام اللنظام الدولي) جاء فيه أن للكورد تاريخاً أسود، فهم محتلون منذ العصر اليوناني، كما احتلهم المغول، والتورك، وبريطانيا، ويمكن أن يكون الاستاذ فهمي الشناوي قد أخذ عنوان (الأكراد يتامى المسلمين) في مقالته عن الكورد في التسعينات من نفس العنوان في ١٩٩١، والجميع ينطلقون من خطأ مشترك ألا وهو أنهم يعتبرون أن الكورد يضطهدون قومياً منذ آلاف السنين.

وسوريا، وتركيا، وهكذا بدأت مأساة الكرد، ولذلك سوف نتوقف قليلاً لعرض هذه الجزئية بشكل موجز:

أولا: تأسيس دولة تركيا، ومأساة الكرد.

في البداية كانت توجد سلطنة العثمانية (وليس خلافة)في زمن (عثمان غازي ١٣٥٩-١٣٨٩) وأورخان مراد الأول، ويلدرم، ومراد الثاني، ومحمد الفاتح، والسلطان بايزيد، ثم على تحولت على يد السلطان سليم ياوز في ٢٩/٦/ ١٥١٦م إلى خلافة، وجرى هذا باتفاق مع الكرد تحت إشراف الشيخ إدريس في عام ١٥١٤م، ولهذا السبب وصل العثمانيون إلى مصر وأخذو البيعة من آخر خليفة عباسي، ووفق المادة (٤و٥) للاتفاقية مع الكرد وطبق نظام الولايات واتفاقية الدفاع المشترك واستمرت هذه الاتفاقية حتى بداية القرن ١٩ مع ظهور توجه إلى العلمانية داخل السلطنة العثمانية، فتم التراجع عن اتفاقية (البدلسي ـ والسلطان سليم)، وطبق نظام المركزية في البداية على يد مدحت باشا. ثم بدؤوا يبحثون عن معادلة بديلة للعثمانية ألا وهي القومية، هكذا ظهرت القومية التركية، والكردية، والعربية.

وبدأ تأسيس الدولة التركية منذ بداية القرن العشرين مباشرة، حين ظهر الفكرالناشيوناليزم (القومية) التركية على أنقاض الفكر العثماني، وحدث انقلاب ١٩٠٨، ثم حدث دخول العثمانيين الحرب العالمية الأولى وظهر مصطفى كمال أتاتورك، وكان ذلك سبباً تمهيدياً لظهور تركيا الجديدة، وفي تصور الكثير من المثقفين أن تركيا الجديدة امتداد للدولة العثمانية، ولكن نظرة متأنية في الموضوع تؤكد غير ذلك، فليس هناك أي مستند قانوني أو سياسي يؤكد ذلك، بل إنهما اتجاهان مختلفان تماماً، في الحقيقة بعد الحرب العالمية الأولى كان هناك سلطتان، الأولى برئاسة مصطفى كمال أتاتورك وعصمت إينينو، رئيس الوزراء في أنقرة، وهما ذَوَا اتجاه علماني. والثانية في إستانبول للسلطان محمد وحيد الدين، والصدر الأعظم (فريد داماد باشا) ولنعلم كيف كان موقفهم تجاه الكرد؟

لم يُسأل هذا السؤال من قبل، لأنه ليس للكرد والأقوام الأخرى مشكلات في المنطقة باسم القومية، بل ظهر هذا السؤال في بداية القرن العشرين بعد الحرب العالمية، والجواب كالآتي:

اعترفت السلطة في إستانبول بحقوق الكرد، ومن قبل جرى تشاور من (السلطان عبد الحميد مع الشيخ سعيد نورسي، وجمال الدين الأفغاني وأبو هدى الرفاعي، وأسعد قيسرلي، والشيخ فضل الله من ميليبار، والشيخ محمد زاهير من إفريقيا، وحسين بن علي من مكة) حول تأسيس الجامعة الإسلامية، ويمثل هؤلاء مجموعة من الشعوب (الكردستاني، والعربي، والتركي، والجركسي، والأفغاني..) داخل الجامعة الإسلامية (العثمانلي)، واعترفوا ضمن هذه الجامعة بحق تقرير المصير للأقوام العثمانية ومن ضمنها الكرد[1]، وقبل الحرب انعقدت عدة جلسات بين الشيخ عبد القادر الشمزيني ومولانا رفعت بك، وأمين بك، مع الوفد العثماني صبري زاده شيخ الإسلام العثماني، وأحمد بوقي وزير العمل، وعوني باشا وزير البحار ليتفقوا حول حق تقرير المصير لكردستان، وتذكر كل الوثائق أن السلطان والصدر الأعظم علما أن ميراث الدولة العثمانية سيُقسم، وحاولوا أن يكون للكرد نصيب، حتى أن السلطان وفريد باشا أمرَا وفداً عثمانياً (هادي باشا، ود.رضا) لينقلا الاتفاقية المذكورة إلى سيفر[2]، وأن تكون للكرد دولة ضمن المواد ٦٢و٦٣و٦٤، ويكون لكردستان بموجبها دولة، وتحتاج إلى بعض المراحل بدون سلطة الانتداب. مع هذه الوثائق يظهر الموقف الإيجابي لإستانبول مقابل الكرد، ولكن السلطة العلمانية في أنقرة كانت ضد حقوق الكرد، تحت شعار الأخوة والوحدة والوطنية التركية والحداثة، وشعارات أخرى، وكان أتاتورك يعتبر تطبيق اتفاقية الكرد والعثمانية واتفاقية سيفر انتحاراً لتركيا، فحاول هدمها.

موقف العلمانيين الكرد حول السلطتين:

أصبح الآن أمام الكرد سلطتان: إحداهما في أنقرة والأخرى في إستانبول وموقفهما تجاه القضية الكردية يختلف، فالعلمانيون الكرد كانوا يعتقدون أن مصير الكرد مرتبط بالعلمانية لا بالإسلام، لذا ساندوا أتاتورك ضد سيفر والدولة العثمانية، أما الدينيون فكانوا على عكس ذلك، لذا انقسموا إلى قسمين، أحدهما مكون من الشيخ عبد القادر شمزيني وشريف باشا،

١ـ وفي ذلك الحين كانت تسود تجربة الجامعة الجرمانية والجامعة الأمريكية اللاتينية..

٢ـ وهذا المؤتمر انعقد من ١٩٢٠ في مدينة سيفر الفرنسية ويتكون من ٤٣٣ مادة.

والشيخ سعيد بيران والنورسي ومن بدرخانين وبعض الهيئات الكردية والدينية، وهؤلاء يعتقدون أن ما فعله أتاتورك كان خدعة، ومؤامرة ضد الكرد، وذلك بمحاولته انتهى اتفاقية سيفر، والقسم الآخر هم علمانيو الكورد. فجاء في الوثائق البريطانية[١]، عن نائب المندوب السامي البريطاني في ١٨ مارس/ ١٩٢٠م النص الآتي: أن أعداء السيد عبد القادر، وهم هيئة مختلفة، وبعضهم ضد استقلال الكرد، وذهبوا مع أتاتورك[٢].

من هذا التقسيم نفهم لماذا لم يُهدِ رفيق حلمي جبة الشيخ محمود إلى السلطان في إستانبول. بل اجتهد في الطريق وأهداها إلى أتاتورك في أنقرة، وهذا الداء وصل إلى الكرد الذين هم خارج البلاد، فقد جاء في وثيقة (بالرقم٢١ وتاريخ ١٩٢٩/٤/١٨) كتاب إلى وزير الخارجية البريطاني: إن طلبة الكرد يرسلون ٦٠٠٠٠$ شهرياً مساعدة إلى أتاتورك، وحين أخبروا من هو أتاتورك. توقفت المساعدة، حتى إحسان باشا بعدما بدأ بالثورة ساند أتاتورك وسلم معسكر إستانبول إلى أتاتورك ضد السلطان[٣]، وهكذا ساند المثقفون العلمانيون، ورؤوس العشائر أن يكون النظام والبرلمان لأتاتورك، تحت شعار (أخوة الكرد والترك في تركيا الجديدة).

كان حسن خيري رئيس كتلة الكرد، وعدد أعضائها ٧٢ في المجلس العالي التركي في أنقرة. وأرسل أتاتورك وفداً برئاسة عصمت إينينو إلى لوزان يرافقه عضوان من الكرد، وهما (برنجي زاده، وزولفي بكزاده)، وتحدثوا باسم الكرد، وقالوا نحن (الكرد) نريد أن نتعايش مع الأتراك، ولا نريد انفصالاً، ونريد أن تزال المواد ٦٢و٦٣و٦٤ من اتفاقية سيفر، كان حسن خيري يرسل البرقية تلو البرقية باسم جميع الشعب الكردي إلى لوزان، ويؤكد فيها لا نريد سيفر، ولا سلطاناً، ولا إستانبول، ولا شريف باشا، ولا نريد الانفصال، ونريد لوزان، وأتاتورك، وأنقرة، وأخوة الترك.

١ـ انظر: الوثيقة البريطاني: الرقم: ٦٢٠: ٦٢٠/م -١٧٤٢ نشر من كتاب كوردو كوردستان لة بةلَطةنامة نهينيةكانى حكومةتى بريتانيادا، د. عثمان عه لي ص ٧٧

٢ـ نص هذه الوثيقة جاء من اتفاقيات سيفر...مصدر نفسه.

٣ـ انظر: شؤرِشى ناطري داغ- نوسينى ئيحسان نورى ثاشا- ل٢٢

حتى وصل الأمر إلى إخراج الوفد العثماني من هذا المؤتمر، وهكذا غُيرت اتفاقية سيفر بلوزان، وهي مكونة من ١٤٣ مادة، وفيها ذكر الترك ١٢٨ مرة، وليس فيها اسم الكرد [١] *.

من هنا تم اسكات العلماء الكرد عن الكلام، ومنهم الشيخ عبد القادر، والشيخ سعيد نورسي، والشيخ سعيد بيران، والشيخ محمود، ولكن العلمانيين ادعوا أن هذه الخطوة في سبيل تحرير الكرد، والدولة العلمانية التركية ضمان أكيد لحقوق الكرد، والعلماء الذين ذكرناهم كان موقفهم تجاه الكمالية وتركيا الجديدة مختلفاً. وبعد ان تبين للعلمانيين الكورد ان اتاتورك قد خدعهم وقمع الحقوق الكوردية ارادوا التمرد عليه . ففي أثناء الصراع على ولاية الموصل بين تركيا وبريطانيا أرسلوا بياناً لـ(عصبة الأمم) وأكدوا أن الكرد والترك ليس بينهما علاقة، غير الدين، وزالت هذه العلاقة (الدينية) على يد أتاتورك، ولم يبق أية علاقة تربط الكرد بالترك أو العكس، إذاً أين أخوة الكرد والترك[٢]؟ لذا طالبوا باستقلال كردستان، ومجموعة من المثقفين ساندوا موقف العلماء، ولكن الذين نادوا باسم الحداثة، والعلمانية، مصرون على رأيهم ولكنهم وصلوا إلى طريق مسدود مع الكمالية، .بعد أن وصل الكرد الى مرحلة حرجة شبيهة بالوقت الضائع، سيطر أتاتورك على إستانبول وعلى معظم مرافق الحياة، وألغى الخلافة نهائياً، وأسس تركيا الجمهورية العلمانية في ١٩٢٣ م، وأنكر وجود الكرد في الدستور(ANA YASA) وبدأ بإغلاق جميع المؤسسات الكردية الموجودة، والتي كانت من قبل موضع اعتزاز إستانبول، ووضع برنامجاً خطيراً لمنع اللباس الكردي واللغة والتراث، ونهج أتاتورك نفس النهج مع الإسلام.

.ثانياً: تأسيس دولة العراق ومأساة الكرد من الجنوب:

* ١ ـ وجاء في بعض المصادر مثل د.محمد شمزيني من كتاب (جولانتوى رزطارى نيشتمانى) ومحمد شيرزاد في (نضال الاكراد)، سلام ناوخوش كتاب (احتلال وتقسيم كوردستان)، د.قاسملو، وفي عدة مصادر أشارت المواد (٣٨، ٣٩، ٤٠) لوزان إلى اسم الكردي، وبعدما قارنا مع نصوص لوزان بالإنجليزي ظهر أنه لم يذكر فيها اسم الكورد، ولكن كتاب (الحركة الكردية في العصر الحديث- لازاريف وجليلي -ص١١٧) نقل نص المواد ٣٨، ٣٩، ولم يذكر اسم الكوردي.

٢ـ عبد الرزاق حسنى –تاريخ الوزارات العراقية

مع الأسف أكثرية مؤرخي وكتاب العرب لا يقرون بصراحة بأن قرار تأسيس دويلات في المنطقة جاء من قبل الغرب، وقد تجسد في خطة بريطانية فرنسية وبمشاركة وكالات اليهود. ويتهربون من السؤال (من هو مؤسس الدولة العراقية؟)، إذا كان إسكندر المقدوني هو المؤسس اليوناني، وشارلمان وفرنسيس مؤسسا فرنسا، وبتروس وكاترينا مؤسس روسيا، وجورج واشنطن مؤسس أمريكا، ومحمد علي جناح مؤسس الباكستان، وأتاتورك مؤسس تركيا.... إذاً من هو مؤسس العراق؟ ولماذا حتى الآن لا يملك العراق يوماً وطنياً؟ سنرى حقيقة قصة تأسيس الدولة العراقية في الفقرات التالية.

١ــ العراق في القرارات الدولية.

أول قرار قانوني لتأسيس دولة العراق جاء في المادة (١) من اتفاقية سايكس بيكو، لولايتي بغداد والبصرة١، ولم يشمل كردستان وولاية الموصل. بعد اتفاقية (سان ريمو١٩٢٠) استطاع لويد جورج البريطاني أن يقنع كليمنو الفرنسي، بانتزاع ولاية الموصل منه، وانتقل إلى المشروع البريطاني لتأسيس الدولة العراقية، وحتى ذلك الوقت لم يكن اسم العراق واضحاً، بل جاء باسم ميزوبوتاميا العربي[٢]، وبحسب تقرير ولاية الموصل كان أول من أطلق اسم العراق بدل ميزوبوتاميا هو لورد كيرزون بعد احتلال المنطقة [٣]، ولم يأت ذكر اسم العراق في الاتفاقيات الدولية إلا في مؤتمر لوزان عام ١٩٢٣، ولأول مرة ورد اسم العراق مرتين في المادة (٣)، وفي ٧ مارس/ ١٩١٩م خولت الحكومة البريطانية المندوب السامي البريطاني في بغداد (ولسون) بأن يعامل ولاية الموصل على أنها إقليم من أقاليم العراق يحده دولة كوردية تتمتع بالحكم الذاتي تحت زعامة كوردية مع مستشارين إنكليز[٤]، وأرغمت الدولة العثمانية في اتفاقية سيفر ١٩٢٠م * على الاعتراف بفصل

١ــ انظر اتفاقية سايكس بيكو في خريطة من ملحق الرقم ٢ للباحث بعنوان: الإسلام والعلمانية وأثرهما في نشأة الدولة العراقية الحديثة.

٢ نصوص اتفاقية سيفر من كتاب (دةقةكانى سيظةر و خويندنةوةيةكى تر)

٣ تقرير ولاية الموصل.. ص٦٦

٤ وليد حمدي كوردو كوردستان في الوثائق البريطانية ص٧٦.

العراق عنها، وذلك وفق المادة (١٣٢) من معاهدة سيفر التي بموجبها تنازلت الدولة العثمانية عن كل حقوقها وملكيتها في العراق للحلفاء، وبناء على المادة (٩٤) من تلك المعاهدة قررت الدول الكبرى وفقاً للفقرة (٤) من المادة (٢٢) من فصل (١) من عهد عصبة الأمم، أن تعترف بالعراق دولة مستقلة بشرط الانتداب[١]، فهذا أول جهد دولي لتكوين العراق، وبدأت بريطانيا بتوحيد أراضي الولايات لتشكيل العراق الحديث، وكانت أولى خطواتها إزالة الفوارق بين ولايتي بغداد والبصرة وكان ذلك في إيلول ١٩١٨م لتكونا وحدة واحدة وتدار من بغداد، ثم أزيلت الفوارق والحواجز بين الولايات الثلاث لصالح العراق[٢]، وبمناسبة ذلك انعقد مؤتمر في القاهرة في ١٢ـ ١٩٢١/٣/٢٤ بحضور جرجل والمندوب البريطاني في العراق، (وجاؤوا بأربعين متخصصاً، وشارك من العراق فقط (ساسون عسقيل إليهودي وجعفر عسكري الكردي)، ولهما دور التشاور في الجلسات وقد جرت اتفاقية أخرى أخطر منها من أجل دويلة (العراق) بين الملك فيصل ووايزمان بحضور لورنس وذلك في لندن يوم(١٩١٩/١/١٣) مكونة من تسع مواد، والمثير في هذه الاتفاقية هو السماح لوايزمان بالتحدث باسم فلسطين والملك فيصل باسم العراق، وهكذا تم تأسيس الدولة العراقية من قبل بريطانيا وفرنسا والوكالات الصهيونية، وبعد (١٠) سنوات من الانتداب أعربت حكومة بريطانيا في كانون الثاني١٩٣٠ عن عزمها على ترشيح العراق لعضوية العصبة، وقد أبلغت العراق من قبل بريطانيا بموجب كتاب مرقم بـ٥٢٥/٢٣٧، ومؤرخ في ١٩٢٩/٩/١٤بأن بريطانيا مستعدة لإدخال العراق إلى عصبة الأمم في عام ١٩٣٢ [٣]، عندها أعلن مجلس العصبة موافقة الجميع على قبول العراق في ٣/تشرين الأول /١٩٣٢ الموافق يوم الاثنين وذلك في الساعة ١١/٥ صباحاً، وبذلك أصبح العراق العضو السابع والخمسين.

* ـ الكوردستان لم تكن جزءاً من العراق، في حين أن العراق وإسرائيل انفصلتا عن العثمانية بمادة واحدة وهي مادة(٩٤)، وكوردستان انفصلت عن العثمانية وفق المادة (٦٤).

١ ينظر نص اتفاقية سيفر، كذلك لائحة الانتداب البريطاني على العراق.

٢ ينظر: فورستر – نشأة الدولة العراقية ص١٠٨

٣ العراق في ظل المعاهدات الدولية - عبد الرزاق الحسني ص٢٣٣

إذًا الدولة العراقية لم تتأسس حسب إرادة العراقيين، كما قال دكتور (د: علي الوردي) جاء أحد العراقيين إلى البريطانيين، وقال لهم: كنا مئات السنين نعيش هنا لم يكن لنا علم باستقلا ما، حتى أدخلتموه في أذهاننا[١].

٢ـ حدود العراق:

إذاً لم تبن الحدود في العراق على أساس العوامل(الجغرافية، أو التاريخية، أو الاجتماعية والقومية، أو الدينية..) وتسمى حدوداً اصطناعية، ويلاحظ من عملية تأسيس العراق بوضوح أن حدوده اصطناعية، وضعت بريطانيا هذه الحدود بالقوة، وكان التوجه البريطاني الذي ينص على اقتراح رئيس الوزراء البريطاني لرؤساء الحرب (الجنرال ديلامن، والجنرال مود، برسي كوكس، ويلسون،....) بتأسيس دولة العراق للعرب من الفاو إلى آخر نقطة تصل إليها القوات البريطانية[٢] إذاً لم توجد حدود معينة، بل نقاط مرتبطة بانتصارات بريطانيا، أول مرة حاولوا أن يؤسسوا العراق في ولاية البصرة بقيادة (طالب باشا)، وبعد انتصارهم توسعت فكرتهم فضمت ولايتي بغداد والبصرة، كما جاء في سايكس بيكو، وبعد مزيد من الانتصار توسعت الفكرة لتشمل حدود ولاية الموصل الكردستانية، وهكذا ظهرت الحدود العراقية ولم يكن قبل ذلك للعراق أي حدود، وحسب المادة (١٢) من لائحة الانتداب البريطاني اختصت لجنة لترسيم الحدود كالآتي:

أـ حدوده مع سوريا، ولم يكن لها حدود، وحسب المادة (٢٧) سيفر، تكونت لجنة فرنسية بريطانية إيطالية وتركية، وعقدوا أول اجتماعاتهم في ٥ أيار ١٩٢٠في قرية (عشار) ووضعوا الحدود.[٣]

ب ـ حدوده مع الأردن: لأنها حديثة التأسيس، ومن جهة كلا الحاكمين أولاد(الشريف حسين بن علي) حدد الحدود بدون مشكلات.

١ـ انظر: نصر سيفر، كذلك ينظر: د. علي وردي – لمحات.. ج٧ ص٣٠٨

٢ - انظر: الإسلام والعلمانية... ص٢١٤

٣ د. علي الوردي -لمحات ج ٥ ص ١٤١

ج ـ حدوده مع السعودية: وهناك بعض المشكلات لتحديد هذه الحدود، وفي نهاية ١٩٢٢ ضغط كوكس على الجانب السعودي للتوقيع على الحدود الحالية، وبوجهة النظر السعودية حدودها تصل إلى الفرات.

دـ حدوده مع الكويت: قال مس بيل في كتاب (العراق في رسائل مس بيل – ص ٣٧٣) هي التي حددت تلك الحدود.

ع ـ حدوده مع إيران: هناك نوعان من الحدود التاريخية والعسكرية بين الدولة العثمانية والصفوية بعد حرب جالديران ١٥١٤م، وبعد عدة تعديلات من اتفاقية الزهاو في ١٧ مارس ١٦٣٩ م، وبعد ١٨٣١ م، وبعد اتفاقية أرزروم ١٨٧٤، ثم بروتوكول الآستانة في ٤ـ ١١ ١٩١٣.... في كل الاتفاقيات ترك العثمانيون بعض أراضيهم لإيران، وكانت حدوداً للعراق، برغم ذلك أجريت تعديلات أخرى على الحدود في الأعوام ١٩٣٧ و ١٩٧٥.

ل ـ حدوده مع تركيا: هناك مشكلة قديمة، والتقسيم الحقيقي ومأساة الكرد بدأت من هنا، ونتيجة ذلك نقلت المشكلة إلى (عصبة الأمم) لمعالجة هذه المشكلة، وبموجب فقرة(٢) من مادة (٣) لاتفاقية لوزان وفي اجتماع رقم ٣٠ يوم ١٩٢٤/٩/٢٠ لعصبة الأمم تم تكوين لجنة من: كونت مول (مجري)، وثوباوليس (بلجيكي)، ومستر ثين فرسن (سويدي)، مع بعض المتخصصين جاؤوا إلى ولاية الموصل، ثم اتفقوا على الحدود الحالية، وسموها حدود بروكسل، لأن الاجتماع انعقد فيها.

هـ ـــ حدوده مع كردستان: للأسف حتى الآن لم تأخذ مسألة حدود كردستان مع العراق اهتماماً يذكر، وأكاديمياً لم يقم الكردي بواجبه المطلوب، كل ذلك يرجع إلى سببين أساسين، أولاً: أن كردستان لم تكن دولة، والجواب أن الدول المجاورة مثل سوريا، والأردن والكويت لم تكن آنذاك دولاً، أما الثاني فهو أن هذا البحث الذي تحت يدك جاء من أجل ذلك.الموضوع يتطلب تفعيل مسألة تحديد حدود كردستان مع مسألة تحديد حدود العراق مع جيرانها.

حدود كردستان مع العراق تعني حدود جنوب كردستان، ويظهر اتساعها بوضوح تام في الخرائط القديمة للرحالة والجغرافيين، وكما في خريطة الولايات الآسيوية العثمانية لعامي ١٨٩٣ و١٨٩٦، وفي سياحتنامة لأوليا جليي.و في عهد السلطان عبدالجيد، وكذلك حسب المادة الأولى من اتفاقية أرزروم الثانية[١] تؤشر حدود كردستان إلى منطقة قريبة من بغداد، وفي الموسوعة العثمانية (القاموس الإعلامي- شمس الدين سامي) جاء في مادة كردستان حدودها: جاء في (مادة: ولاية الموصل) كثير من مواطنيها من العرب والتورك لكن ذلك الإقليم جزء من كردستان[٢]، أما الجغرافي المسلم الكبير ابن حوقل فقد كان ساكناً في الموصل في القرن ١٠، وقال: كانت الموصل مناخها طبيعي، ولها سوق كبير، وأكثرية سكانها من الكرد.

بالإضافة إلى الأرشيف الدولي الغني بالمعلومات عن حدود جنوب كردستان، كذلك نرىَ في القواميس الإدارية والسياسية العثمانية القديمة والجديدة، اعتراف بكردستان، وقد حددت له الحدود.

وهناك برقية رئيس وزراء بريطانيا (جرجل)للملك فيصل التي تحدثت عن حدود جنوب كردستان، وجاء فيها: كنا وعدناك بدويلة العرب، لا إمبراطورية واحتلال اراضي الغير (والقصد كان كوردستان)" لذا حدودك جنوب(جبل حمرين)، وإلى أعلاه هي كردستان، وجاء من وثيقة بريطانية (fo ٣٧١/١٦٣٦٧) تيليجرام برقم:٦١٦، ويكرر نفس الحقيقة[٣]، وفي (قاموس الإعلام- الموسوعة العثمانية) يذكر كركوك، يؤكد فيه أن كركوك بلدة كردستانية، و٣/٤ سكانها كانوا من الكرد، والباقي من الترك والعرب، و٧٦٠ يهودياً، و٤٦٠ من الكلدان.

القيادات العسكرية البريطانية، حددت بوضوح حدود جنوب كردستان، وقالوا: شمال بغداد ووراء جبل الحمرين كانت حدود كردستان، وكذلك جاء في المادة ٦٣ من سيفر، وفي المادة ١٦ من

١ــ وهذه الاتفاقية بين العثماني والفارسي عام ١٨٢٣/٧/٢٨، مكون من ٧ بنود، وفي البند الأول يذكر أن حدود كوردستان تصل إلى بغداد.

٢ انظر: ص٣٠٧ (كوردو كوردستان من أول الموسوعة العثماني) نصوص اتفاقية أرزروم انعقدت من ١٨٢٣/٧/٢٨.

٣- انظر: د.عثمان علي – دراسات في الحركة الكوردية المعاصرة فيه الوثائق .

لائحة الانتداب وفي الفقرة ٤ من مؤتمر القاهرة كررت مرة أخرى، ويوجد كثير من الوثائق التاريخية والجغرافية والواقعية توضح هذا الأمر....

ومن أين تبدأ حدود العراق العربي؟ وجوابه واضح، لم يكن العراق عربياً في الخرائط القديمة، ولا الجديدة، لم تصل إلى بغداد قبل تأسيس العراق[1]، وفي التاريخ كانت ولاية العراق موجودة (بدون أي هوية عربية أو عجمية) وحدوده حتى سامراء في زمن الدولة العباسية، ولكن بريطانيا وجيشها من دون أية مراعاة لهذه الحقائق الحدودية ألحقت جزءاً من كردستان بالعراق بدون اتفاق مع السلطة الكردية.

٣ـ هكذا حددت بريطانيا الحدود للعراق، ثم أسست فيها الحكومة، والجيش، والدستور البرلماني..، وفى ١٩٣٢م أدخل العراق في عصبة الأمم، وأعطي الاستقلال.

خلاصة القول:

١ـ حتى عام ١٩٢١ لم يكن العراق دولة، أو ولاية، أو إمارة، فالتاريخ السياسي للعراق يبدأ من ذلك التاريخ.

٢ـ وجود هذه الدولة وليد التقسيم الكبير في الشرق الأوسط.

٣ـ جاء قرار تكوين وتأسيس الدولة العراقية والدويلات العربية الأخرى مع قرار تأسيس دويلة إسرائيل في نفس المعمل وبنفس الأدوات، ثم تمت اتفاقية سيفر فتأسسا تحت فصل واحد، ألا وهو الفصل السابع، العراق وفق المادة ٩٤ وإسرائيل وفق المادة ٩٥ من الفصل السابع من الاتفاقية نفسها.

٤ـ كردستان لم تكن تابعة للعراق، حتى في اتفاقية سيفر العراق وكردستان كل منهما انفصل عن الدولة العثمانية وفق مادتين مختلفين، العراق انفصل وفق المادة ٩٤ في حين انفصلت كردستان وفق المادة ٦٤.

١ـ انظر الخرائط : ابن حوقل كذلك خريطة إدارة العثماني ١٨٩٣.

٥ـ عملية تأسيس العراق من البداية حتى النهاية، كان العروبيون والعلمانيون من المساعدين، والمتدينون ضدهم، وهكذا قاموا بثورة العشرين، ولكن انهزمت مثل الثورات الأخرى، وتكونت الدولة العراقية وفق ما خطط لها من قبل الغرب.

وهكذا حدثت المأساة في جنوب كردستان للكورد.

المأساة والمحاولات والإخفاق:

البحث عن أسباب مأساة الكرد تسهل معرفة المسؤول عنها وتفتح آفاقاً واسعة للحوار العلماني الإسلامي، لذا سنقف سريعاً على نظريات حول أسباب مأساة الكرد، التي أُخذت من البحوث والوثائق البريطانية والفرنسية، والأمريكية، والروسية، ونلخص الأسباب المذكورة في الآتي:

١ـ كردستان منطقوة مغلقة، ولم تصل أي من جوانبها إلى البحر، لذا لم يسمح لها بدولة.

٢ـ كانت مجتمعاً عشائرياً.

٣ـ فيها خلافات داخلية حادة.

٤ـ لم يتيسر لها الشروط القانونية لتكوين دولة كردستان.

٥ـ بسبب صلاح الدين الأيوبي انتقم الغرب من الكورد وحرموا من تقرير المصير والدولة.

٦ـ بسبب الدين لم يمد الرؤساء الكرد أيديهم إلى قادة دول الاستعمارية واللادينيين.

٧ـ لم تكن بلداً كبيراً للتجارة.

وأسباب أخرى.. لكن قليل من علم المقارنة يعطيك جواباً مغايراً، الدول والأقوام الأخرى بجوار الكرد صاروا دولاً في حين كانوا مثل الكرد أو أقل من ذلك، ومن أقربهم الدولة العراقية، والأردن والدول الخليجية معظمها فيها النقاط السبع أعلاه، ومع ذلك مُنح أهلها دولة بقرار

غربي، بل كانوا أسوأ من هذه الدول المتخلفة من صنف (C) من نظام الانتداب صاروا دولاً[١]، إذاً ما الأسباب الحقيقية التي منعت تكوين دولة الكرد؟ النقاط المذكورة أعلاه كانت تشكل أسباباً لكنها ليست أسباباً نهائية، إليكم الأسباب الحقيقية :

١ـ صحيح أن مصلحة الغرب اقتضت إيجاد مأساة الكرد، لأن كردستان لم تقع بالكامل تحت سيطرة أي من الدول الرابحة في الحرب العالمية الأولى، لذا لم يشملها نظام الانتداب، وشعوب المنطقة (ماعدا تركيا وإيران) الذين حصلوا على الدولة، حصلوا عليها من طريق قرار دولي صادر من عصبة الأمم وفق المادة ٢٢ خصيصاً للنظام الانتدابي، والقدر لعب دوراً مهماً ليكون مصير الكرد مأساوياً، فقد انسحبت روسيا من الحرب بعد ثورة أكتوبر١٩١٧، وإيطاليا لم تصل إلى شمال كردستان، وأمريكا لم توافق على تحمل مصاريف الانتداب لشمال كردستان وأرمينيا وجزء من الأراضي التركية الحالية، وفي جنوب كردستان أدت المقاومة ضد بريطانيا من قبل الشيخ محمود إلى عدم تقدمها نحو كردستان الجنوبية، بقيت كردستان بعد الحرب العالمية الأولى أراضي غير محسومة، لذا لم يشملها قرار الانتداب ولم ترتق إلى مستوى الدولة، وتعرضت للتقسيم وفق اتفاقية سايكس ـ بيكو ١٩١٦، إذاً مصلحة الغرب كانت عاملاً دولياً أساسياً لإيجاد مأساة الكرد.هذا هو السبب الأساسي الذي لم يذكره المؤرخون بشكل واضح، وبقية الأسباب ثانوية، والأسباب الآتية ساعدت هذا التطور الخطير مباشرةً.

٢ـ أسباب إقليمية: ظهور الاتحاد والترقي، ثم الكماليين.

٣ـ ومن الداخل كانت مجموعة الكرد، الذين ساعدوا مصطفى أتاتورك، وجزء من الذين اعتمدوا على الغرب، ولم يفهموا خططهم كانوا مسؤولين عن ذلك.

وإذا نظرنا إلى هذه المحاور والعلل والأسباب يظهر بكل وضوح من المسؤول عن مأساة الكرد، الجواب سريع إنهم العلمانيون.

١ـ من عام ١٩٢٠ وحسب المادة ٢٢ من ميثاق عصبة الأمم حددت ثلاثة صنوف للشعوب المتخلفة A,B,C وحرف إي للشعوب تحت سيطرة العثماني، و(صنف C) لتلك الشعوب المتأخرة تحت السيطرة الألمانية.

وفي المقابل الذين قاموا بثورة هم غير العلمانيين مثل الشيخ سعيد بيران، وسمكو، والشيخ محمود، ولكنهم أخفقوا، وثبتت بذلك مأساة الكرد، هذه هي قصة المأساة. أما مسؤولية الاستمرار في المأساة فترجع إلى عاتق الدول الناشئة فى المنطقة، وأكثر تعقيد للكورد يأتي من أن الشعوب التى وقعت تحت احتلال وسيطرة الاستعمار كان تحريرها من الاستعمار أسهل من تحرير البلاد التي وقعت تحت سيطرة دول المنطقة، بل الأول مؤقت وشبيه بالضيف الاستعمارى، ولذا كانت استعماريتهم مؤقتة، وإخراجهم ليس صعباً، ومن المؤسف أن الكرد، قُسموا بين الدول الناشئة من قبل الاستعمار الفرنسي والبريطاني وترك مصيرهم تحت رحمة تلك الدول الهمجية.. وأدى فى النهاية إلى تعرضهم للإبادة الجماعية.

تقرير مصير الكرد بين العلمانية والتيار الإسلامي:

كل ما مضى من الدراسة كان عبارة عن سرد للأحداث التاريخية أو تصحيحاً لها، أما ما يأتي فهو تنظير له، تنظير لكيفية إنقاذ الكرد من المحنة، وهو المنطلق الحقيقي للحوار العلماني الديني فى كردستان، الحوار حول مستقبل حي، بأي طريقة ممكنة وصولاً إلى حق تقرير المصير وتكوين الدولة..

أبسط الأمور لتحرير كردستان يؤدي إلى تخريب خريطة لأربع من الدول الكبيرة في الشرق الأوسط، وعلى الصعيد الإستراتيجي أيضاً يؤدي إلى انقلاب على:

١ـ الخريطة التى صممها الاستعمار بأيدي سايكس ـ بيكو.

٢ـ الأمن القومى الإسرائيلي المبني على سايكس - بيكو.

٣ـ نقض خريطة الدول، التي بنيت على نصوص الاتفاقيات الإقليمية والدولية الجديدة

٤ـ مبدأ (عدم المساس بالإرث الاستعماري) وأصول (آيزنهاور) ١٩٥٧، ثم بقية المشاريع الإصلاحية للشرق الأوسط.

إنجاز كل هذه الأعمال شاقة، وخارج نطاق قدرة الكرد، لذا على الكرد إيجاد قوة إقليمية وعالمية (العلماني والديني) ضد الخريطة السياسية في الشرق الأوسط المبنية على سايكس بيكو (ميراث الاستعمار والأمن القومي الإسرائيلي). وإنشاء دولة كردستانية بطبيعته تهديد للوفاق الإقليمي والدولي اللذين بقيا نقيضاً لإستراتيجية الحركة الكردية في تحقيق الدولة المستقلة.

ويأتي سؤال آخر هل يستفيد الكرد من الغرب؟ نعم يستفيدون منه، حين يخطئ فى عدم التزامه بأصول سايكس بيكو ومبدأ(عدم المس بالإرث الاستعماري)، وأصول آيزنهاور، والأمن الإسرائيلي والمقاصد التي تأسست عليها الدول في الشرق الأوسط...عندها نستفيد منه.

من الصعب إيجاد خلل فى التخطيط الإسرائيلى أو وقوع إسرائل فى الأخطاء مثلما وقعت أمريكا في الأخطاء حين قامت باحتلال العراق، كان مفيداً للكرد والشعوب المظلومة والحركات الإسلامية في المنطقة، على هذا الأساس يمكن أن نفتح مجموعة من الألغاز والعقد الكبيرة التالية:

١ـ نقض كل هذه التهم الظالمة من قبل التيار العروبى ضد الحركات الكردية، وكان هذا التيار يدَّعي أن الحركة الكردية من صنع الصهيونية والغرب، والعكس هو الصحيح: إن التيار العروبي العلماني هو من صنع الغرب.

٢ـ هذا المنطلق يصبح أساس الحركة الكردستانية لتحديد وتصنيف أصدقاء وأعداء، وإن لم يكن كذلك، فهذا يعني أن الجهل وعدم وجود أية علوم إستراتيجية قائم لدى منظري الكرد.

٣ـ يجب أن نبني أسس الأمن القومي الكردي، على هذه الحقائق الإستراتيجية.

٤ـ كل هذه العقد والعقبات أمام خروج كردستان من المأساة والمحنة ترجع إلى المدارس العلمانية.

إذاً ليست العلمانية مسؤولة عن مأساة ومحنة الكرد فقط، بل هي مسؤولة أيضاً عن إدامة المحنة برغم أنهما (أي المسؤولية عن المحنة ومسؤولية الاستمرار فيها) تختلفان من حيث الأطراف، وهذه المسؤولية تقع على دول المنطقة الناشئة ولا سيما المشاريع القومية التركية والعربية، فأنت لا تجد اسم كردستان في قواميسهم ودساتيرهم، في حين يكرر مرات اسم الأمة العربية، برغم وجود

الكرد فى العراق وسوريا في حين كانت دساتير العراق وسوريا تذكر أنها (جزء من الأمة العربية) *، كذلك تركيا مثل الدول العربية أرادت أن تطمس هوية الكرد، وجاء في دستور تركيا(أنا ياسا) في المادة (٦٦) كل من يعيش في تركيا هو تركي، وهذا نصه:I. Türk vatandaşlığı

MADDE ٦٦. – Türk Devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türk babanın veya Türk ananın çocuğu Türktür. (Son cümle .Türktür (.mülga: ٣.١٠.٢٠٠١-٤٧٠٩/٢٣ md

المشاريع الأيديولوجية الأخرى (اليسارية والإسلامية)، لم تهتم بالقضية الكردية لكن لم تتسبب فى إعاقة مباشرة لتقدم الحركة الكردية، ولذلك لا تقع على عاتقها مسؤولية استمرار محنة الكرد بهذه الدرجة التي تقع على عاتق مشاريع السلطة القومية في المنطقة، أما التيار الديني فيتحمل أيضاً مسؤولية محنة الكرد وإن كانت تختلف مسؤوليته وفق الموازين الدينية وعدم تبنيها القضية كما تبنت القضية الفلسطينية.

---

* انظر الدستور العراقي ١٩٦٨ ثم يكرر : المادة الأولى: الجمهورية العراقية دولة ديمقراطية شعبية تستمد أصول ديمقراطيتها وشعبيتها من التراث العربي وروح الإسلام.

الشعب العراقي جزء من الأمة العربية هدفه الوحدة العربية الشاملة وتلتزم الحكومة بالعمل على تحقيقها.

دستور سوريا ١٩٧٠ و ١٩٧٣,: المادة الأولى ١- الجمهورية العربية السورية دولة ديمقراطية شعبية واشتراكية ذات سيادة لا يجوز التنازل عن أي جزء من أراضيها وهي عضو في دولة اتحاد الجمهوريات العربية.٢- القطر العربي السوري جزء من الوطن العربي.

٣- الشعب في القطر العربي السوري جزء من الأمة العربية يعمل ويناضل لتحقيق وحدتها الشاملة. جاءت كلمة العربي في هذا الدستور ٥٩ مرة، ولم يجئ فيها كلمة الكوردي ولو مرة، وذلك يرجع إلى الأيديولوجية الشوفينية من فرنسا وظالانذيسى من إسبانيا والنازي من ألمانيا والفاشي من إيطاليا و(شعب الله المختار) من إليهودى، جاء من المادة(٤) من برنامج (النازي) الحزب السوشيالستي العمال الألماني: المواطن الألماني هم دمهم ألماني) انظر: موسوعة جودي مادة: نازي.

مستقبل الكرد في المشاريع والمدارس العالمية:

حددنا من قبل أن المسؤولين عن محنة الكرد هم العلمانيون، وكذلك عن إدامتها، ولكن في المقابل كان للعلمانية الكردية عدة مواقف، منها الثورات الجديدة ضد احتلال كردستان ولا تزال، وعلى الصعيد الدولي يمكن الرجوع إلى مجموعة من القرارات والقوانين الدولية لتحرير الأمم وتقرير مصيرهم، مثل: المادة (١) والمادة (٥٥) من ميثاق الأمم المتحدة، والمادة ٦٠ من (النظام الداخلي المؤقت لمجلس الأمن) والقرار بالرقم: ١٥١٤ من الدورة(١٥) بتاريخ ١٤ ديسمبر/ ١٩٦٠ ، والقرار بالرقم: ٢١٠٥ الدورة (٢٠) من عام ١٩٦٥، والقرار بالرقم٢٦٢٥، من الدورة ٢٥ في ٢٤ اكتوبر/ ١٩٧٠، القرار بالرقم: ٣٠٧في الدورة ٢٨عام ١٩٧٥، وكذلك القرار٣٣١٤ عام ١٩٧٤صدرمن نفس المجلس، ومن قبل مبادئ ويلسون الأمريكي الـ ١٤ عام ١٩١٨، والتصريح المشترك البريطاني ـ الفرنسي في عام ١٩١٨، والمبادئ لثورة أكتوبر الروسية عام ١٩١٧، والثورة الأمريكية عام ١٧٧٦، وفرنسا عام ١٧٩٨، أكثر من ذلك المواد ٦٢و٦٣و٦٤ سيفر والمادة ١٦ الانتداب على العراق.. وفي الآونة الأخيرة، القرار٦٨٨...

وللعلمانيين أكثر من ذلك لكي يمنوا على الحركات الكردية، يقولون هذا من عندنا وماذا بجعبتكم أيها الإسلاميون؟ قلما تجد لدى الجانب الإسلامي أمثال هذه الوثائق تؤكد دعم الحركات التحررية الكردية، لذلك لا نجد جواباً شافياً لديهم حول مسألة حق تقرير المصير، وحقوق الدولة الكردية، وهي نقص فى الفقه وليس فى الدين، وهناك كنوز من المعلومات موجودة فى القرآن والسنة والتاريخ السياسي الدينى لبناء فقه تقرير المصير الكردي، من هذا الباب نسطيع أن ندخل إلى أوسع حوار وإيجاد مساحة مشتركة بين العلمانية والتيار الإسلامي في كردستان، وإزالة معظم العقبات للتوصل إلى حل مشترك.

العقبة الأساسية هى أن العلمانيين الكرد ينطلقون من العالم الحديث وبهذه الذخيرة من القوانين الدولية المساندة لحق الشعوب، على هذا الأساس يرون أن العمل الإسلامي يشكل خطراً على قضية الكرد، ويدّعون أن الإسلام هو الذى ظلم الكرد، وحرمهم، والوقائع القريبة تؤكد ذلك، من الواضح أن الدول التى تظلم الكرد محسوبة على مجموعة الدول الإسلامية، في حين أن الغرب

العلماني هو المنقذ، إذاً العلمانون الكرد يرون أن الإسلاميين الكرد لا يستطيعون أن يكونوا سد منيعاً لتهديدات دول(تركيا، وإيران، والعراق، وسوريا)، في بعض الأحيان نرى أن موقف الحركات الإسلامية الكردية تجاه مظالم العرب ضد الكرد ليس في المستوى المطلوب، وكل هذه تعطى الجرأة للعلمانيين ليقولوا للإسلاميين: لم تكن الهوية الدينية حامية للكرد وليست بناءً لدولة كردية" إذ الحركة الإسلامية في كردستان ضارة وليس هناك حاجة إلى وجودها. ويتساءل العلماني الكردي في ظل هذه الحقائق كيف يمكن إجراء الحوار؟ وكيف نوحد الصف مع الإسلاميين وهم يخدمون الاحتلال من دون علم منهم؟

من هنا نحاول بناء الحوار وإيجاد مساحة مشتركة بين القوى العلمانية والإسلامية في هذه المنطقة المضطربة وداخل إطار الحقوق وتقرير المصير، والوصول إلى الدولة، لنتبع الفقرات التالية.

اولاً: مصير الكرد فى مشاريع المدارس العالمية

نريد في هذا القسم أن نعرف ما هي الآراء والأيديولوجيات والمصالح للمدارس العالمية وما هو تأثيرها على الكرد؟ وكيف يشكل على أساسها برنامج الأحزاب الكردستانية؟ والمدارس العالمية الأساسية هى: (اليساري ـ الشيوعي، والديمقراطي، والليبرالي، والاشتراكي، والديني)، الموضوع يهم الجميع، لكن للكرد خصائص خاصة، دراسة المدارس وتبنيها من قبل أي حزب كردستاني يعطيك معالمها الأساسية حول خارطة الطريق لتقرير المصير، وكذلك مسألة الوسائل المطلوبة وكيفية تحديد الأولويات وتصنيف الأصدقاء والأعداء.. لكن قبل الدخول في هذه المشاريع مباشرة، يجب علينا أن نضع ميزاناً، لكي نعلم أي خطوة تخدم المصالح العليا للكرد، وهذا يعني تحديد مبادئ حق تقرير المصير للكرد، وهو نفسه أساس مبادئ الأمن القومي فى هذه المرحلة. ونلخصها فيما يأتي:

١ــ عدم نجاح مقومات تلك الدول(التي تقاسمت كردستان) فى النواحى الإنسانية والوطنية والسياسية، وفي النهاية كى يصنف (من المنظور القانوني) ضمن الدول المخفقة، وهذا يشمل الجوانب مثل عدم الاستقرار داخل الوطن وخارجه، وعدم الاتفاق بين المكونات،..

٢ـ عدم استمرار الوفاق الإقليمي والتعاون بينهم.

٣ـ عدم الاتفاق بين دول المحتلين والمجتمع الدولي.

٤ـ أي تغيير يؤدي إلي نقض الخريطة السياسية للشرق الأوسط التي تأسست بسايكس بيكو، وأي تغير يحدث ضد الجمود المبني على ذلك كان خيراً.

٥ـ أي تغيرات أخرى تقوم بعد حرب عالمية أو حرب إقليمية قد تؤدي إلى تغيير الخارطة السياسية للشرق الأوسط أو أي تغيير بذلك الاتجاه بأي وسيلة ممكنة خير لمستقبل الكرد.

٦ـ هيمنة الأيديولوجية على المصالح أفضل من العكس.

٧ـ عدم تأسيس مؤسسات المجتمع المدني لاسباب عدة.

٨ ــ وعلى الصعيد الداخلي أي مدرسة باستطاعتها أن تحمي وحدة الأمة في كردستان، أو الأكثرية هي المفضلة، باختصار إذا أراد الكرد أن يصلوا إلى دولة فستسود القاعدة التالية: أي شيء يضر مصلحة الأمن القومى للدول المحتلة لكردستان تكون خدمة للوحدة والأمن القومي وحق تقرير المصير للكرد.

والآن بعد هذه التوضيحات وبهذه الموازين نستطع أن نأتي على المشاريع أعلاها المذكورة (شيوعي، ليبرالي، إشتراكي، ديني) كما يلي:

المشروع اليساري والشيوعي لحل مسألة الكردية:

كان لينين فى بداية ثورة أكتور لعام ١٩١٧ يرفع شعارحق تقرير المصير للشعوب، ومنه نالت شعوب عدة الاستقلال، من ضمنها فنلندا، وبولاندا..، لكن مع مرور الوقت تخلوا عن هذه المبادئ وعادوا إلى الأصول الماركسية ذات الحكم المركزي، ودخلوا فى الصراعات الدولية إلى أن انتهت بـ(الحرب الباردة).

في الحقيقة ليس في القاموس الماركسي اليساري أية مكانة للقومية تذكر، بل كانت بالدرجة الأولى مبنية على الانتماء الطبقي، وتقع الانتماءات الأخرى في الدرجة الثانية[١]، ولذا يعتقدون في هذا المشروع، أن تحرير الطبقة العاملة يعالج بقية المشكلات البشرية بما فيها القومية، والوطنية والسياسية، والاجتماعية، والاقتصادية. إذاً مشكلة الكرد مشكلة (جزئية) ومشكلة طبقة العمال هي المشكلة الأساسية (كلية)، وفي المنهج العقلاني إذا عولج الكل يعالج الجزء، بناء على ذلك يعتبر طلب الاستقلال طلباً رجعياً وبروجوازياً، وأحياناً أخرى يعتبر طلباً فاشياً، لذ فالشعار (وطن حر وشعب سعيد) الذي رفع من قبل الحزب الشيوعى ما كان يقصد الكردستان بل مقصود من الوطن هو العراق، ومن الشعب شعب العراق، وأكثر من ذلك بعض الفئات اليسارية كانوا يكتبون على الجدران (كوردايتي عار- كوردايتي مقابل عروبة)، وبهذا المنطق دافع لينين عن أتاتورك ضد الثورات الكردية ١٩٢٠ إلى ١٩٢٨، ثم قام ستالين بإنهاء مساعدة جمهورية المهاباد من عام ١٩٤٦وانهارت، وتكرر المشهد عام ١٩٧٢ فقد قدم السوفيت المساعدات العسكرية سخية للبعث العراقي، وذلك بموجب المادة (٨و٩) (المعاهدة العراقية ـ السوفيتية٢) المبرمة فيما بينهما، تلك المساعدة أدت إلى انتقال الشيوعيين إلى صف حزب البعث وحمل السلاح لصالح العراق ضد الثورة الكردية بقيادة مصطفى بارزاني وإسقاطها فى ١٩٧٥...بالطبع هذا لا ينطبق على كل اليساريين، فهناك من آمنوا بتقرير المصير وحق الكورد في الاستقلال.

بناءً على تجربة تحرير الأمم الواقعة تحت الدول الاستعمارية العالمية وبناء على المبدأ الماركسي القائل: أحياناً يمكن أن يحل التناقض الثانوى مكان التناقض الأولى، وقاموا بتعديل قانون أساسي للماركسية ألا وهو إمكانية أخذ دور الحركات التحررية ضد الاستعمار على أنه عامل أولى في الصراع الدولى بدل الصراع الطبقي الذي كان دوره يأتي في الدرجة الأولى، على

١ـ لمزيد من المعلومات انظر: ماركس وأنجلس - البيان الشيوعى(مانيفيست) ص٦٣-٦٥

٢ـ وقعت هذه المعاهدة من (٩) نيسان ١٩٧٢ في بغداد، بين أليكسي كوسيجن، رئيس مجلس السوفيت الأعلى، وأحمد حسن البكر، رئيس جمهورية العراق، ومكون من ١٤.

هذا الأساس تمتع كثير من الشعوب الإفريقية وأمريكا اللاتينية وآسيا بالاستقلال، وصاروا دولاً وأعضاء في(un)، بهذه الأيديولوجية القوية بإمكان الشعوب أن تنهض وتتحرك، ولكن هذا المشروع أيضاً تحول لخدمة الحرب الباردة، وإستراتيجية السوفيت ضد أمريكا، يعني أن هذا النوع من الثورة كان مشروعاً ومقبولاً عند السوفيت إن كانت ضد أمريكا مباشرة، وهذا أيضاً لم يعط الخير للكورد، ولذا رأينا أن شعار اليسار الكردى متوجه ضد الاستعمار العالمي، كما يتبين من الشعار المرفوع من قبل: (الاتحاد الوطني الكردستاني) و(الحزب الاشتراكي كردستان) و(حزب الكادحين كردستان) و(الحزب الشيوعي -كردستان) و(الحزب الديمقوراطي كردستان ـ إيران) و(حزب العمال الكردستاني) حتى (الحزب الديمقوراطي الكردستاني) كان شعاره الثورة ضد الاستعمار الأمريكي، والرأسمالية، والبرجوازية والديموقراطية، والسوق الحرة،.. وكانت دعواهم أن انهيار الرأسمالية أوتوماتيكياً يؤدي إلى نيل الكرد حقوقهم، وعلى هذا الأساس جاءت فكرة عراقية (عراقجي)، لدى كثير من الحركات الماركسية الكردية تحولت من كردستانية إلى عراقية، وإيرانية..، وهكذا تصبح معالجة القضية الكردية عندهم ضمن مشاريع سايكس بيكو ونشأة الدويلات مثل: العراق، وسوريا، وتركيا، وإيران..، ولذلك لا يوجد تحرير كردستان وتوحيد الكرد..بل تتركز فى النهاية على حق المواطنة، وفى النهاية كانت الثورة لديهم تتطلب الشروط الآتية:

أ ـ تأسيس حزب الطليعة من العاملين (يعني: من عمال العراق كاملاً، لا من الكرد).

ب ـ تمسك بالمعسكر الاشتراكي ضد الاستعمار العالمي.

ج ـ التناقض الأولي هو الصراع مع الطبقة البرجوازية من الداخل وضد الاستعمار والرأسمالية فى الخارج، أما الصراع القومي الكردي مع المحتل فيكون من الدرجة الثانية.

د ـ دعوة الأخوة بين الكرد والعرب داخل العراق.

يتبين من ذلك أن مصير الكرد في هذا المشروع ليس غاية بل فى أحسن حاله وسيلة، لذا ﻟ يستطع المشروع أن يكون مثالاً لمعالجة المشكلات القومية الكردية، ولنفس السبب لم يرتقوا إلى مستوى الأحزاب الجماهيرية.

٢ ـ المشروع اللبرالي:

هذا المشروع له رواج كبير منذ بداية القرن (٢٠)، واعتمد على التقدم التكنولوجى والعلوم الغربية المتصاعدة، وقيم الديمقراطية، وقامت هذه المدرسة بنشرالفكر القومي فى الشرق ثم استعماره، وفي النهاية كانت المأساة الكردية من ثمرة انتشار هذا الفضاء الأيديولوجي في الشرق الأوسط، لكن تضاءل دوره فيما بعد وبسبب هيمنة الفكر الشيوعي على الحركات التحررية بشكل عام وكردستان بشكل خاص ولم يتبن أي حزب سياسي كردستاني فكرة الليبرالية إلا بعد انهيار الشيوعية والسوفيت نهاية القرن العشرين، بل حدث عكس ذلك أن الأحزاب الكردية وقفت ضد هذا المشروع بكل مستوياته، بل يلصقونه بتهم شتى، وكانوا يعتبرون الليبرالية محرك الرأسمالية والاستعمار ضد الحركات التحررية عامة والكردية خاصة، لذا كان شعارهم إسقاط الاستعمار، واللبرالية، أما الآن فقد أدارت الأحزاب الكردية ظهرها للأيديولوجية الشيوعية واتجهوا إلى المشروع الليبرالي وأصبح أقطاب الماركسيين الكرد من دعاة باكس أمريكا (الليبرالية الأمريكية) وتضع اليوم أكثرية الأحزاب العلمانية والمواطنين الكرد آمالهم داخل المشروع الغربي الليبرالي، علماً بأن المعسكر الليبرالي ليس مكوناً من مجموعة القيم والأصول والإستراتيجيات، وإنما هو مبني على المصالح، وفي بعض المرات تقف المصالح الغربية ضد مصالح الكرد، كما جرت في تجارب ثورة١٩٧٥وانتفاضة ١٩٩١، لكن المعسكر الليبرالي أحياناً يكون داعماً للقضايا الإنسانية والقومية كما نرى الآن، وهذه السياسات تعتمد على المصالح الآنية للدول الغربية، وليست أبدية، لذا لا تملك الأحزاب الليبرالية الكردستانية الحالية أية إستراتيجية تذكر بل يتبنون ما يرون، ثم يصبحون قصيري النظر، وللسبب نفسه قلما نرى شعباً من شعوب الأرض قد تم تحريره بواسطة هذا المشروع ولا سيما فى عهد الحرب الباردة، في غير إسرائيل وتايوان.

من الجهة الأخرى لا تستطع الأحزاب الليبرالية بما فيها (الكردستانية منها) تحريك الشعب من أجل تحرير كردستان بهذا المشروع، وبسبب ضعف المدرسة الليبرالية في النواحي الفكرية والسياسية والعقائدية، وحرص المعسكر الليبرالي على بناء مجتمع مادي مصلحي، لا يستطع أن يدافع عن شعب محتل، كل آمالهم تبقى ضمن ترحم الدول العظمى الغربية.

أما الآن وبعد سقوط المعسكر الشيوعي فقد أصبحنا نعيش في عهد عالم ذي قطب واحد لذا تعاظم دور هذا المشروع تعاظماً كبيراً كاد يعطي مثال التحرير، فقد تم إنقاذ شعب التيمور الشرقي وأوصله إلى مستوى الدولة، وكذلك كل من كوسوفو وجنوب السودان، أما دارفور، وكردستان فما زال مصيرهما معلقين.

٣ـ مشروع (الاشتراكية الديمقراطية):

لم يكن هذا المشروع ناشطاً في كردستان العراق، بل ظهرت بوادره في كردستان إيران في الثمانينيات وما بعدها، ولا سيما فى أدبيات (الحزب الديمقراطي الكردستاني إيران) وبعد الانتفاضة بمدة قليلة تبناه الاتحاد الوطنى الكردستانى ثم الحزب الاشتراكى، وفي بداية القرن٢١ يأتى دور أمريكا، ولأنه أكبر من أوروبا لم ترتق مدرسة (الاشتراكية الديموقراطية) إلى مستوى الفاعل أمريكا مثلاً، ومن جهة أخرى تكون المدرسة المذكورة في تحليلها النهائى مكونة من الاشتراكية العلمية (الماركسية) (كما ذكرنا في مشروع اليسار) والآخر الاشتراكية الليبرالية (كما ذكرنا في مشروع اللبراليية الديمقراطية)، ولكن هناك نوع من الاشتراكية تسمى الاشتراكية الوطنية فيها مجموعة من المبادئ القومية، والمجد الوطني، لكنه تعرض للانقراض بعد انهزام التجربة الشوفينية في فرنسا، والفاشية في إيطاليا، والنازية في ألمانيا، والفاشية في أسبانيا، والطورانية في تركيا، وفى الآونة الأخيرة البعثية في العراق وسوريا: وباختصار لم تتبلور المدرسة الاشتراكية الديمقراطية في مشروع لتحرير كردستان حتى الآن.

٤ـ مشروع القوميين:

الفكر القومي مسؤول عن مأساة الكرد، ومن ردة فعلهم تأسس الفكر القومي والأحزاب الكردية، ولكن القومية بعينها ليست أيديولوجيا أو مدرسة، بل ناقصة، وفي سبيل ارتقائها إلى مستوى المشروع تلجأ إلى المدارس (الشيوعية والاشتراكية أو اليبرالية أو الدينية) لإتمامها، لذا أيديولوجيا القومية مركبة تحتوي على عناصر من هذه المدارس، وبعكسها تولد منها حركة عنصرية. ظهر المشروع القومي الكردي في مدة قصيرة، ثم أفلت، وهذا المشروع أكثر من غيره مهتم بكردستان، ولكن قوته، وتنظيمه، وخطته وإستراتيجيته ضعيفة ولا تملك تجربة ناجحة - بالطبع المشروع القومي يختلف عن المشروع الوطني.

٥ـ المشروع الإسلامي لتحرير كردستان:

وهذا المشروع ليس قديماً، صحيح أنه منذ بداية المأساة الكردية، حتى عام ١٩٧٥ كان علماء الدين على رأس الحركات الكردية، ولكنهم ليسوا أصحاب مشروع منظم، إلا بعض الرؤساء الذين ربطوا قضية الكرد بالمشروع الإسلامي، ومن بينهم الشيخ سعيد بيران، فقد رفع الشعار (إما إرجاع الخلافة الإسلامية، أو كوردستان الإسلامي المستقل)، ولكن لم يوفقوا في تأسيس علم يدعم (الفقه التحرري الكردستاني) ليكوّن أصولاً يتطور بها، ولذا كان أكثر المشاريع علمانية. يعني: الكردايتي بمضمون الليبرالي، أو الماركسي، أو الاشتراكي.. بقيادة علماء الدين، وكانت ثورات متتالية ذات طليعة حزب علماني بقيادة زعيم ديني، حتى ظهور النهضة الإسلامية بعد الثمانينيات من القرن الماضي، وفي ذلك الحين كان التيار الإسلامي ذا ميول عالمية، وهكذا ولد المشروع الإسلامي، والمشروع يعني :

١ـ ربط مستقبل حركات الكرد بمستقبل النهضة الإسلامية، عبر أهداف مشتركة وهي محو آثار وميراث الاستعمار في المنطقة، بما فيها العمل من أجل إعادة توحيد كردستان من ضمن توحيد شعوب المنطقة التي مزقت من قبل الاستعمار.

٢ـ إعطاء الكردايتي مضموناً دينياً بدلاً من الأصول العلمانية.

٣ـ إيجادعلاقة عضوية دينية بين (التحرري ـ الوطني الكردستانى) و (التحرري ـ الاجتماعي)، وإزالة جميع العوائق أمام تقارب الأيديولوجية بالكردايتي (انسجام المحور الديني والكردايتي).

٤ـ عندها سيكون الدفاع عن كردستان جهاداً حسب الشريعة الإسلامية.

٥ـ العمل لإثبات عدالة القضية الكردية ومشروعيتها عن طريق الخطاب السياسي والشرعي.

٦ـ تهيئة الأجواء الشرعية والسياسية لكي تصدر فتوى من قبل علماء الدين من العالم الإسلامي، ضد الدول التي احتلت أرض كردستان واعتبار القضية الكردية عادلة، ولم نجد فتاوى واضحة تؤكد ذلك حتى فى كردستان.

عقبات ذلك المشروع:

ذكرنا بعض نقاط القوة ونذكر بعضها الآخر فيما بعد، ولكن له عدة مشكلات:

١-الإسلاميون في كردستان غير ناضجين سياسيا.

٢- دورهم ضعيف في الثورات الكردية (ولا سيما المعاصرة) ولا يرتقي إلى مستوى دور العلمانيين في جهودهم وتضحياتهم لتحرير كردستان.

٣- موقفهم الوطني بالميزان الإستراتيجي ليس واضحاً.

٤- مواقف الحركات الإسلامية العربية والتركية والا يرانية تجاه قضية الكرد ليست محل الاعتزاز (على الأقل بميزان عظمة الإسلام).

٥- كثير من المذاهب، والأئمة الذين كان الناس يقلدونهم، يفضلون العرب على العجم، وهذا خطر عظيم ولا سيما في هذا العصر ويسهل عملية التعريب.

هكذا انتهنا من (مصير الكرد فى مشاريع المدارس العالمية) والآن جاء دور مشاريع الإصلاح.

ثانياً: مصير الكرد في المشاريع الإصلاحية للشرق الأوسط:

منذ أن تجسدت خريطة سايكس بيكو فى الشرق الأوسط تعاني المنطقة من الحروب الطائفية والقومية والدكتاتورية، والتخلف،.. لذا تظهر المشاريع الإصلاحية، خصوصاً بعد انهيار الشيوعية، والنظام العالمي الجديد، والقطب الأوحد، حتى كتابة هذه السطور، طرحت المشاريع التالية لإصلاح الشرق الأوسط: ١ـ مشروع الشرق الأوسط كيسنجر ـ بريجنسكي نهاية القرن العشرين، ٢ـ مشروع الشرق الأوسط إسرائيل (شمعون بيرس) ١٩٩٣. ٣ـ مشروع الشرق الأوسط الكبير (الأمريكى) ٢٠٠٤. ٤ـ مشروع الشرق الأوسط (الإخوان المسلمون) ٢٠٠٤. ٥ـ مشروع الشرق الأوسط لألمانيا وفرنسا ٢٠٠٤. ٦ـ مشروع الشرق الأوسط لجامعة الدول العربية (وثيقة الإسكندرونة) ٢٠٠٤. ٧ـ مشروع الشرق الأوسط الجديد (كونداليزا رايس) عام ٢٠٠٦. مع بعض المشاريع السرية الإيرانية، والآن التركية.

والمشاريع مثلها كمثل المدارس الفكرية، في النهاية تنطلق على أساس المصالح المادية للدول والجهات، لذا أكثريتهم يعتبرون أن مشكلات الشرق الأوسط هى بالأساس مشكلات اقتصادية وقلما اهتموا بالمشكلات السياسية، فقد أشاروا إلى الديمقراطية كما جاء في (مشروع الشرق الأوسط الكبير)، أما المشكلات الوطنية فقد أشاروا إلى قضية العرب وإسرائيل فقط ضمن الصراع الحضاري، ولم يشيروا إلى حقوق الشعوب الآخرى مثل قضية (الكرد، والبربر، والأقباط، والدارفوريين، والحوثيين، والشيعة، والسنة، والمسيحيين، والتركمان..)، ماعدا مشروع بريجنسكى بقية المشاريع لم تتداول مشكلات الشرق الأوسط الأساسية ألا وهي التصاميم والخرائط السياسية المصطنعة من قبل سايكس بيكو والتي تحكم على الشرق الأوسط.

على رغم كل ذلك أنهت هذه المشاريع مجموعة من النظريات الإستراتيجية الكلاسيكية العروبية ضد الأقليات خصوصاً الكرد، ومنها:

١ـ سقوط نظرية (تقسيم المقسم وتجزئة المجزأ)، وظهر أنه ليس هنالك أي مشروع تقسيم جديد ماعدا طروحات بريجنسكي، وهي ليست ضمن هذه المشاريع، بل على العكس معظم موادها تحتوي على تقوية للدول ضد الشعوب المتحررة والمتعطشة للديمقراطية.

٢ـ سقوط نظرية: أن الأقليات في المنطقة العربية ليس لهم مشكلات، بل يستعملهم الاستعمار وإسرائيل، وظهرت كما لو أن الاستعمار والصهيونية هما اللذان أسسا الدول العربية ولا يزالان يدافعان عنها، ويدافعان عن خريطة سايكس بيكو، وهذا عكس مصلحة الأمن القومي الكردي والأمن القومي الحقيقي لشعوب المنطقة حتى العربية، من هنا نستطيع أن ننتقل إلى وجهة النظر العلمانية والدينية وموقفهما تجاه حركة التحرر الكردية ومحنتها، ونرى أن المشاريع المذكورة (العلمانية) لم تصل إلى مستوى ذكر مشكلة الكرد، أما مشروع الإخوان فقد ذكر حق تقرير المصير، ولكن لم يذكر بشكل واضح حق تقرير المصير للشعوب المصرية والمنطقة بشكل عام (ماعدا فلسطين)، لذلك هذا المشروع الإخواني لم يكن مساعداً لإخوان العراق لكى يحذوا حذوه ويعترفون بحقوق الشعوب العراقية، بل عكس ذلك، كانت منشورات الإخوان بالعراق ولا سيما المنشور رقم: ٣ و ١٢ لسنوات ١٩٦٣، ١٩٦٥تذكر صراحة أن إنفصال الدولة الكردية انفصال عن الأمة، لذا أفتوا بتحريمه، وطلبوا من الإخوان الكرد والعرب أن لا يساعدوا في ذلك[١]، هناك فتاوى لبعض المراجع الدينية الشيعية لصالح القضية الكردية لكن لم ترتق إلى مستوى المشروع أيضاً، بالإجمال في ظل تحسن مستمر لمواقفهم يعتبر المشروع الدينى في الشرق الأوسط أحسن من بقية المشاريع العلمانية.

ولم يكن في المشروع الأمريكي والأوروبي والإسرائيلي أي ذكر لحق الكرد ولكن بعضهم ذكر الديمقراطية، منها مشروع الشرق الأوسط الكبير، ولكن يجب أن نقف قليلاً حول المشروع البريجنسكي وخريطة الشرق الأوسط لبرناد لويس، فقد احتوى تعديل خريطة سايكس بيكو، وإعادة تأسيس الشرق الأوسط لمصلحة أمريكا، وهو المشروع الوحيد القريب من تطلعات شعوب المنطقة بما فيها الكرد، ولكن عند إخفاق أمريكا فى غزواتها بعد ٢٠٠٢ م فشل مشروع بريجنسكى بشكل نهائي، في نفس الوقت مشروع بريجنسكي قريب من المشاريع الدينية المطروحة بشكل سري، لأن المشاريع الإصلاحية الدينية تحاول تفكيك الحدود الوضعية كما تظهر في كثير من مناهج الأحزاب الإسلامية، ويظهر كذلك من المشروع السري الإيراني للشرق الأوسط، أنه

١ـ الدكتورة إيمان عبد الكريم دباغ- الإخوان المسلمون فى العراق ص٥٩٠.

مشروع لهدم خريطة سايكس بيكو، كل ذلك كان من مصلحة إستراتيجية الحركة الكردية ولو لم يذكر اسم كردستان.

وهكذا يمكن تحديد وتصنيف المشاريع الإصلاحية الصادرة من الجهات العلمانية والدينية المذكورة وفق مصلحة الأمن القومى الكردي، وموازنته لنرى أيها أقرب، ويكون هذا مساحة مشتركة للحوار الدينى العلماني في كردستان، وسيكون مواد لبناء المشروع الكردي (العلماني والديني) لإصلاح الشرق الأوسط، أي أن للكورد أيضاً مشروعهم الخاص للإصلاح إلى جانب المشاريع المذكورة.

تحديد خارطة الطريق: فى سبيل تحديد خارطة إستراتيجية يجب أن نحدد العقبات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والقانونية على المستويات الداخلية والإقليمية والعالمية أمام (خارطة الطريق نحو الدولة الكردية)، وهي نفسها أدت إلى مأساة الكرد وإدامتها كالآتى:

١ـ وجود الخريطة السياسية للشرق الأوسط حسب تقسيم سايكس بيكو.

٢ـ عدم بقاء أي شبر من أراضي العالم بدون سيادة دولة ما، وكردستان مقسمة، وعليه سيادة دول أخرى.

٣ـ حسب القانون الدولي السيادة محفوظة للدول التي كانت أعضاء في الأمم المتحدة، بمعنى: أن الإشكالية هي أن مؤسسة الأمم المتحدة هي الدول المتحدة وليست الشعوب المتحدة.

٤ـ فى سبيل وصولنا إلى حق تقرير المصير، على الأقل نحتاج إلى هدم سيادة أربع دول فى الشرق الأوسط، احتلت أرض كردستان، لذلك خرق القرار الدولي الحديدي (مبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية) و(عدم خرق السيادة الدولية)، إلا المادة (١) و(٥٥) من (ميثاق الأمم المتحدة) فقد جاءت لصالح الشعوب المضطهدة والبقية ليست لصالح هذه القضية.

٥ـ فى أكثر الأحيان بني القانون والعادات الدولية على أساس المصالح، وكانت العلاقات فيما بين الدول أقوى من علاقتها بالشعوب التى لا تملك دولة، والكرد ضمن هذه الشعوب المذكورة.

٦- إن أي وفاق إقليمى أو دولي واستقرار داخلي للدول المحتلة سيكون على حساب القضية الكردية، لذلك يعتبر الأمن القومي الدولي تهديداً للأمن القومي الكردي والعكس بالعكس، إذاً العلاقات الدولية والتعاون بين الدول بطبيعتها سبب لبقاء الكرد فى المحنة وعدم وصولهم إلى حق تقرير المصير.

لقد تبين الآن بشكل واضح أي من التكتلات الإقليمية والمنظومة الدولية وأي من المدارس والمشاريع الموجودة في مصلحة الكرد، وأيها مناقض لها.

تحديد المساحة الجديدة للحوار

من كل ما ذكرناه يظهر أن المساحات المشتركة بين العلمانية والتيار الإسلامي في كردستان أكثرمن مساحات الاختلاف، ونستطيع أن نقدر هذه المساحة فى الميدان السياسي بدقة أكثر من الدقة عند مرحلة التحرر الوطنى، ففي تلك المرحلة تكون أهداف الثورات ومبادئ الأحزاب مبنية على محورين أساسين* هما (التحرر الوطنى والتحرر الاجتماعي)، وذلك قد سجل فى منهاج تيارات ثلاثة موجودة في كردستان: (القومي ـ واليساري ـ والإسلامي) كالآتى:

المحور الأول: التحرر الوطنى: أي تحرر كردستان من الاحتلال بواسطة نضال مشترك للقوى الكردستانية، وتحقيقه عبر المراحل: (اللامركزية، والحكم الذاتي، والفدرالي، والولايات، والكونفدرالية).. وحتى الاستقلالية، وهي آخر أهداف جميع القوى الكردستانية. هذا المحور مشترك بين جميع الجهات الكردستانية العلمانية والدينية والوطنية منها.

المحور الثاني: التحرر الاجتماعي، إن كان المحور الأول هوعلاقة الإنسان مع وطنه، أو هو علاقة قومية عمودية، فإن المحور الثاني: مسؤوليته في تنظيم العلاقة بين الإنسان والإنسان..

* ـ..وتعني جميع جهات المشتركين لتحرير كوردستان، ولكن بأي وسيلة؟ وأي نوع من الدولة سوف يُؤسّس في كوردستان؟.. وفي هذا هم مختلفون، فاليساريون يريدون كوردستان المستقل والحكومة الماركسية، والليبراليون يريدون كوردستان المستقل، والحكومة الليبرالية، وكذلك الإسلاميون يريدون كوردستان المستقل تسوده حكومة إسلامية.

ويشمل: مسألة العدالة، والأخلاق، والمساواة، وحقوق الإنسان، والمرأة، والفقر.... لذلك يعني المحور الأول أنه يمثل علاقة الفرد بوطنه والثاني يمثل العلاقة بين الأفراد.

باختصار هو برنامج الحياة الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، والحقوقية، والطبقية.. وهو مرتبط بالمدارس السياسية والفكرية..

وإذا نظرنا إلى شعارات الأحزاب الكردستانية حول المحورين آنفي الذكر وجدناها متجسدة كما يلي: شعار (الحزب الديمقراطي كردستان) هو١ـ الحكم الذاتي (حالياً الفدرالي) لكردستان. ٢ـ الديمقراطية للعراق، (الاتحاد الوطني كردستاني)١ـ حق تقرير المصير لكردستان،٢- يأيها العمال والشعوب المستضعفة اتحدوا، (الحزب الشيوعي الكردستاني): ١ـ وطن حر وشعب سعيد ٢ـ يا عمال العالم اتحدوا...أما شعارات الأحزاب الإسلامية الكردستانية فهي تحرير كردستان وإقامة العدل فيها.

نلاحظ أن القسم الأول من الشعارات هو التحرر الوطني، والثاني التحرر الاجتماعي، من هنا نستطيع أن نحدد بدقة متناهية ما هي المساحة المشتركة؟ وما هي المختلفة؟ الجواب سهل: في المحور الأول مشتركون، وفي المحور الثاني مختلفون، ولدى الكل بُعد وطني مشترك، أما بعد (التحرر الاجتماعي) فمتميز ويرجع إلى مدرسته (الليبرالية والشيوعية والاشتراكية والدينية)، بهذا تزول أهم معوقات الحوار العلماني الإسلامي التي كانت سبباً لعدم إقامة الحوار بحجة أن الإسلاميين لا يمتلكون فى أهدافهم وشعاراتهم البعدَ الوطني، وبرز فيها الأسئلة الموجهة إلى الإسلامين: أيهما أقدم وأولى الإسلام أم الكرد؟ كأن الإسلام والوطنية الكردية متناقضان في حين ظهر الآن أنهما منسجمان، وبقي أن يتحاورا ويتفقا على مساحات مشتركة لننطلق إلى مراحل متقدمة.

المبحث الثالث

العلمانيون بين الإسلام والحوار مع الإسلاميين في كُردستان

الأستاذ علي سيريني

خلفية تاريخية

تعتبر كُردستان، بالقياس إلى المناطق المجاورة لها، منطقة نائية (باستثناء العقد الأخير). يعزى الأمر إلى أسباب عدة، أدت إلى أن تكون كُردستان، وخاصة جنوب كُردستان (كُردستان العراق) الذي هو موضع بحثنا هنا، منطقة تعيش الاستتباع لما يليها من مناطق نفوذ وثقافة. هناك أسباب تاريخية، وأخرى جغرافية، فضلاً عما هو أهم، وهو ما يتصل بالبنية التكوينية للمجتمع الكُردي المنكسر على جوهر متشرذم على الصعيد الثقافي (اللغوي بدرجة أساسية) ثم الاجتماعي. وليس بغريب أن يكون الإسلام هو الجامع الأهم والأبرز بين التكوينات المجتمعية للشعب الكُردي. ففي الإسلام تتحد غالبية الكُرد، لا في الدين فحسب بل في المذهب أيضاً، فالكُرد شافعيون في الغالب الأعم. ونشأت الثقافة الكُردية تاريخياً تحت عباءة الإسلام، الذي اصطبغ به الكُرد وفق مذهب الإمام الشافعي. فما يملكه الكُرد من ثقافة مكتوبة وذات قيمة، هي التي دوّنت في حُجرات المساجد والجوامع. وأرباب الثقافة الكُردية هم علماء الإسلام الذين رفعوا من شأن الكُرد، من مجاميع متفرقة متخلفة، إلى شعب له ثقافة مدوّنة وذات شأن في الدين والسياسة.[1]

في رأيي، هناك ثلاثة أسباب رئيسية في تقرير استتباع المكون الكُردي للمحيط المجاور له على الصعيد الثقافي. أولاً: تشرذم بنية الكُرد القومية، وعدم اجتماعهم تاريخياً على مائدة ثقافية

١ـ علي سيريني، "الثقافة الكُردية بين التاريخ والتكوين" إيلاف ٢٠٠٩.
http://www.elaph.com/Web/Webform/SearchArticle.aspx?ArticleId=٤٢
.(٦٢٧٣§ionarchive=Culture (accessed February ١٤, ٢٠١٣

متجانسة على الصعيد القومي، بالمعنى الأيديولوجي للقومية التي هي جديدة في العالم وفي منطقتنا على أي حال.

ثانياً: قد يكون العامل الجغرافي أحد الأسباب المباشرة للسبب الأول، لكون مناطق كُردستان متباعدة ووعرة، استحال على الناس تكوين شبكة علاقات حضرية بين المدن من جانب، وبين المدن والأرياف من جانب آخر.

ثالثاً: هناك تراث متراكم، وهو خليط تاريخي وجغرافي وثقافي يشكل جوهر الوجود الكُردي، الذي أسّس التفرقة السياسية بين الكيانات الكُردية طيلة القرون التي سبقت القرن العشرين. ففي تلك القرون التي خلت، كانت للكُرد إمارات عديدة، حتى في المنطقة الواحدة. ففي جنوب كُردستان، كانت هناك في وقت معين ثلاث إمارات هي البابانية والسورانية والبادينانية. إذ فالوجود الكُردي يعاني إشكاليات معقدة على صعيد الهوية والثقافة. ولولا الإسلام، لكانت المشكلة أكبر بكثير إلى حدٍ كبير، وأزعم وفق قناعة راسخة، أن الحديث عن قومية كُردية في أيامنا الجارية، كان يستحيلُ خيالاً، ولا يخطر ببال أحد لو لم يدخل الإسلام كُردستان، أو بالأحرى لو لم يتحول الكُرد إلى مسلمين. فحسب باحثين أجنبيين، "كان لمجيء الإسلام عموماً تأثير إيجابي على المجتمع الكُردي، فقد حمل الحضارة إلى زاوية كانت في السابق معزولة وبدائية في الشرق الأوسط".[1]

هذه المقدمة كانت ضرورية لفهم الموضوع الذي يراد له البحث والمعالجة، ألا وهو العلاقة بين العَلمانيين (بفتح العين) والإسلام، ثم العلمانيين والإسلاميين.

في هذا المقال، سأناقش أولاً التكوين الثقافي الكُردي عبر التاريخ، والذي كما أشرت إليه يشكل الإسلام الأرضية الأساسية له. فمنذ ولادة الإسلام ودخوله لاحقاً أراضي الكُرد، قام هذا

---

١ ـ هارفي موريس وجون بلوج (ترجمة راج آل محمد)، لا أصدقاء سوى الجبال، بيروت: باران كومبيوتر.١٩٩٦. ص. ٥٦.

الدين عبر قرون، بتشكيل وصياغة الثقافة والهوية الكُردية. ثم ندخل في عرض جوهر المسألة، التي تحتاج منا إلى الاستيعاب والفهم، ألا وهي العلاقة بين الإسلاميين والعلمانيين.

وفق شرائع الإسلام، أدار الكُرد طرائق معيشتهم إلى حيث نشأت الدولة الإقليمية القومية التي كانت العَلمانية من جوهرها، والتي حُرم منها الكُرد في ظروف دولية معروفة. لكن في القسم العراقي تأخرت العَلمانية إلى ستينيات القرن الماضي عقب الانقلاب على النظام الملكي في عام ١٩٥٨ وصعود قوى قومية وشيوعية ويسارية، كانت في حركتها مضادة للدين، وتعتبره تخلفاً ورجعية لا تناسب العصرنة.

في الجانب الكُردي وتحت التأثير والتأثر المباشرين بالمحيط العربي والفارسي والتركي، نشأت أحزاب قومية اصطبغت بمفاهيم يسارية وعَلمانية منذ ستينيات القرن الماضي. وحين أقول ستينيات القرن الماضي، فذلك بالرغم من أسبقية نشوء تلك الأحزاب على هذه المرحلة، لأن المفاهيم والتحركات المعادية للدين بدأت في تلك المرحلة في القرن الماضي في العراق وفي كُردستان، بعد اشتداد سواعد الأحزاب العَلمانية وصعودها الكارثي نحو السلطة. ومنذ انتشار الأفكار الماركسية، أصبح الإسلام يُعامل بمنتهى القسوة والوحشية على يد الأنظمة من جانب وعلى يد تلك الأحزاب من جانب آخر. وسأتناول في هذا البحث أصول الأحداث التي مرت لثلاثة عقود، منذ بداية الستينيات، إلى عام ١٩٩١ وهو التاريخ الذي بدأت فيه الأحزاب الكُردية العَلمانية السيطرة على مقاليد الإدارة والحكم في جنوب كُردستان.

ومن هنا سيتناول المقال مواقف ورؤى العَلمانيين تجاه الإسلام، وقراءتهم لهذا الدين وموقعه في كُردستان، ثم يحاول أن يطل من شرفة واضحة على الواقع الكُردي، لدراسة العلاقة بين العَلمانيين والإسلاميين وفق تلك الأسس التي تمد الأحزاب العَلمانية ببواطن "تفكيرها"، وأدبياتها اليومية التي تشكل المحرك لسلوكها وأعمالها.

الكُرد والإسلام وموقف القوميين والعلمانيين:

لم يدخل الإسلام عنوة إلى كُردستان، ولم يدخل الكُرد في هذا الدين الجديد جملة واحدة وفي وقت واحد. دخل الإسلام كُردستان على مراحل، ولم يرافق هذا الدخول أي نوع من التدخل العسكري.

حسب رأي باحث كُردي غير إسلامي "مهرداد إزَدي" وهو أستاذ جامعي في أمريكا، دخل الكُرد الجنوبيون (سكان كُردستان العراق) في الإسلام منذ القرن الثاني عشر عن طريق العلاقات الاجتماعية والتجارية بين كُرد الشمال، تحديداً كُرد هَكاري، جزيرة بوتان، آميدي (دياربكر) والكُرد المحاذين لمناطق الشام وحلب.[١] وبحسب أبي منصور البغدادي، كان معظم الكُرد، إلى القرن الثاني عشر الميلادي، غير مسلمين.[٢] هذه الحقيقة المسلّمة تخلق معضلة "منهجية" لأساس متين من الأسس الهشة لـ "الفكر القومي" الكُردي!

أحد هؤلاء القوميين، محمد أمين بينجويني، يدّعي أن العرب قبل ١٤ قرناً دخلوا كُردستان عن طريق الغزو، وقضوا على حضارة الكُرد و"أحرقوا بأمر من الخليفة عمر بن الخطاب حمل أربعين بعيراً من الكتب في منطقة هورامان".[٣] وبرغم أن الكاتب يدعي أن المصادر الإسلامية تذكر هذه الحادثة، لم يشر إلى أي مصدر في بحثه! ولكن هذا الادعاء يتناقض مع ما يذكره مهرداد إزَدي، وهو باحث علماني، أن الإسلام دخل مناطق كُردستان عبر التجارة، والعلاقات الاجتماعية والثقافية من طريق الاحتكاك بالمحيط المتبلور الجديد، الذي تنامى بسرعة كبيرة في حركة الدين الجديد، الذي سرعان ما وصل إلى الصين شرقاً والأندلس غرباً. وإذا كان معظم الكُرد إلى القرن الثاني عشر غير مسلمين، فكيف وصل العرب إلى الجبال النائية في هورامان من دون أن يعرجوا على المناطق الأخرى وهي الأكثر سهولة ووصولاً؟

---

١ ـ Mehrdad Izady, Kurds: Concise History and Fact Book. Washington: Taylor & Francis, ١٩٩٢. p. ١٣٥.

٢ ـ المصدر السابق. ص. ١٣٥.

٣ ـ محمد أمين بينجويني، "اللغة الكُردية ومشكلة الأمة والتأمم."مجلة هافيبون. برلين. ٢٠٠٠. ص: ٢٠٥-٢١٢.

فضلاً عن أن ادعاء بينجويني (يمثل عقيدة راسخة لدى القوميين العلمانيين الكُرد)، ليس له أساس علمي، إلا أن كاتباً علمانياً قومياً آخر، فنّد آراء بينجويني في نفس المجلة التي نشرت مقاله حول معضلة اللغة والأمة، إلى حد يعري أكاذيبه ويعرّضها للسخرية والضحك! فكمال فؤاد (عضو قيادة الاتحاد الوطني الكُردستاني بقيادة جلال طالباني)، يقول: إن "الهوراميين دخلوا الإسلام قبل حوالي ٥٠٠ عام".[١] ويضيف الكاتب ""أن الهوراميين يعتبرون تعاليم بيرشاليار أقدم من القرآن وفق المثل الشعبي في تلك المناطق، بالرغم من أن بيرشاليار عاش بعد ظهور الإسلام بخمسة قرون لكنه سبق دخول الهوراميين إلى الإسلام (في القرن الخامس عشر) لذلك اعتُبر أقدم من القرآن لأنه في الواقع يسبق دخول الهوراميين الإسلام".[٢] وإذا كان الأمر على هذا النحو فمن المؤكد أنه لم يزر عربي أو مسلم تلك المناطق الوعرة، في تلك الأزمنة السحيقة، ناهيك عن مشقة البحث عن حمل أربعين بعيراً من الكتب بغية حرقها. ولو كان الأمر كذلك كما يدعيه القوميون الكُرد، من أن المسلمين أعملوا السيف في رقاب الكُرد لإدخالهم في الإسلام فكيف إذاً بقي الهوراميون غير مسلمين إلى القرن الخامس عشر الميلادي؟

من هنا يتضح لنا موقف القوميين الكُرد العلمانيين من الإسلام، وهو موقف أيديولوجي ذو دوافع سابقة على البحث عن الحقيقة، ومنكفئ إلى كهف القناعة المسبقة التي لا تتغير بظهور الأدلة الدامغة، كمن ألف الظلام لآماد طويلة، ثم فقد البصر بعد خروجه إلى النور. إذاً فهناك خلفية تاريخية أيديولوجية واضحة لدى العلمانيين (إلا من كان يعمل بالتقية!) لا إزاء الإسلاميين فحسب، بل تجاه الإسلام نفسه الذي عُومل بصفته ديناً احتلالياً خارجياً غريباً عن الجوهر الكُردي المزعوم. وتقوم اليوم أجهزة إعلامية كُردية مقروءة ومرئية وسمعية، وبميزانية ضخمة جداً، بالعمل من أجل هذا الهدف وهو خلق قناعة مطلقة لدى الكُرد أن الإسلام دين أجنبي محتل، وأن الدين الكُردي (لاحظ أن مسألة الجوهر الفكري لا وجود لها في تقرير الموقف من الإسلام بل هي مجرد توظيف استهلاكي لمرمى أبعد من النقاش العلمي في ما يخص وجود الدين وقبوله أو

١ ـ كمال فؤاد، "كيف نصل إلى بداية موثوقة للأدب الكُردي". مجلة هافيبوون. برلين. ٢٠٠٠. ص: ٨٣-٩٠.

٢ـ المصدر السابق، ص. ٨٧.

رفضه)" هو الزرادشتية، أو الأيزيدية، أو أي شيء آخر ما عدا الإسلام. ومن لطيف الاتفاق أن كتّاباً علمانيين في كُردستان، فندوا جملةً وتفصيلاً، علاقة الكُرد بزرادشت ومنهم كمال فؤاد.[١]

ظهور العلمانية والتغريب بعد سقوط الخلافة العثمانية:

في أعقاب صعود الاتحاد والترقي في الخلافة العثمانية الآيلة إلى الزوال، انتشر الفكر القومي المطعّم بمشاعر العداء نحو الدين الإسلامي، بين أبناء الأمة الإسلامية. وكان للكُرد نصيب في ذلك، في الترتيب الذي أخذ الترك صدارته، ومن ثم لملم العرب والفرس ملحقيته. وحذا الكُرد حذو الجميع ولكن على مضض وشعور بالنقص كبير. وحين نسمي الانتماء إلى كارثة الاتحاد والترقي بالصفة القومية، فإننا نشير إلى حالة شاذة ومحصورة في فئة "المثقفين المتنورين" الذين دخلوا السياسة والحكم خلسة من الأبواب الخلفية، واستولوا على مقاليد حكم شاذ وغريب وظالم، استمر أواره وأوزاره إلى يومنا الحاضر، في حين بقيت شعوبنا الإسلامية على دينها ومآلفها، حتى اصطدمت وانصدمت بالجمهوريات الإقليمية القومية الشاذة والغريبة التي تأثرت، من قريب أو من بعيد، بالأتاتوركية.

ظهرت في العراق، في أثناء الحكم الملكي ثلاثة تيارات رئيسية بين العرب تصارعت على السلطة. التيار القومي العروبي والتيار البعثي والتيار الشيوعي. من حيث المبدأ العام لم تكن هناك فوارق جوهرية بين العروبيين والبعثيين، لكن الشيوعية ظلت الأم التي أنجبت أولاداً كثيرين (أحزاباً وجماعات) من آباء كُثر: التيار القومي العلماني، والتيار الليبرالي الغربي، والتيار العروبي (ومنه الناصري)، والتيار البعثي والتيارات الفلسفية الغربية التي أتت تباعاً إلى مناطقنا من مصادر نشوئها في الغرب، وفق أزمانها وسياقاتها.

هذه التيارات جميعاً عادت الإسلام وحاربته حرباً شعواء. وقد يكون بعد كل هذه الآماد من سياقات ملؤها الحرب والعداء والظلم، أن نكتشف بعض أطراف الخيط الذي يحلل سرّ نشوء جماعات إسلامية، ركبت موجة العنف بصورة ردة فعل للإرهاب الذي مورس على يد أنظمة وأحزاب علمانية قومية لا دينية معادية للإسلام، وغاية في الإجرام والوحشية!

---

١ ـ المصدر السابق، ص: ٨٣-٩٠.

انتقال عدوى الحرب على الإسلام إلى كُردستان:

في كُردستان كان الشيوعيون ماضين (كما في بقية البلدان والمجتمعات) في خلق مشاعر وأجواء معادية للإسلام (أحياناً تحت غطاء القومية!). ومنذ الستينيات، انبثقت من مفاهيم ماركسية أو ماركسية/ قومية (أو لنقل قومية متمركسة) تيارات ومنظمات إرهابية خطيرة، اعتلت صدارة السياسة في العالم الكُردي. والمصيبة أن هذه التيارات قامت عبر أدبياتها بخلق عقائد جديدة بين الجيل الناشئ نلخصها باختصار في: الإسلام فُرض على الكُرد عن طريق السيف، والعرب محتلون لكُردستان منذ ظهور الإسلام، والدين هو سبب كوارث الكُرد، والإسلام منع الشعب الكُردي من التمتع بدولة مستقلة، والكُرد زرادشتيون، والعصرنة والتقدم تكمن في الابتعاد عن الدين و...الخ من الهرطقات التي كان فحواها الجهل والسطحية، ناهيك عن تخبط شديد في السياسة والقضايا الحيوية. الجيل الناشئ الذي تربى على هذه المشاعر يعتبر اليوم جيلاً هرماً خلّف وراءه جيلاً أو جيلين من طبقات "سياسية" و"ثقافية" تقوم وتقعد لتسبح بحمد الغرب وتلعن الإسلام والمسلمين صباح مساء (أتيحت لهذه الفئة إمكانيات إعلامية وماديّة كبيرة من قبل الحزبين الحاكمين في كُردستان ولا سيما "الاتحاد الوطني الكُردستاني" بزعامة جلال طالباني المعروف بعدائه الشديد للإسلام).

من "أهم" ما يطرحه هؤلاء في أيديولوجياتهم المتراكمة والمضطربة، أن السياسة والدين يجب فصلهما. وبما أنهم اليوم، بمختلف فئاتهم، يقرّون لأنفسهم العَلمانية الليبرالية (الديمقراطية) كتحول موجيّ أدى بالكثيرين من ماركسيي الأمس القريب، إلى الانخراط في الأحزاب الشمولية الإرهابية، التي تسمّت بأسماء قومية ووطنية وديموقراطية" فلا طائل من سماع التكرار الممل من وسائل إعلامهم عن فكرة فصل الدين عن الدولة. ولكن هل حقاً يعلمون شيئاً عن تاريخ فصل الدين عن الدولة الذي ظهر في أوروبا؟ الجواب بالتأكيد لا. فمعرفتهم بهذا الموضوع لا يتجاوز قراءات سطحية، ليست سوى مظاهر للأبهة ونفش الريش، والمزيد من الجهل والفساد!

فصل الدين عن الدولة في أوروبا:

ليس في الإسلام دولة كهنوتية يحكمها "رجال الدين"، بل ليست هناك في الإسلام طبقة تدعى رجال الدين. الإسلام في خصائصه دين عقل وفكر ومشورة بشرية، في ما يتصل بالبنية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. لذلك فعلماء الإسلام (من الفقهاء المعتبرين) ظلوا على علاقة متوترة مع الدولة (حتى ولو كانت في جوهرها تدعي الإسلام)، لأنهم اعتبروا الدخول في السياسة أمراً خطيراً للغاية في مواجهة التحديات الكبرى، التي تحتم تحقيق العدالة في خلق الله. وبالرغم من أن كثيرين منهم واجهوا التهديد والتعذيب والقتل، إذا ما رفضوا تقديم خدماتهم للنظام السياسي لكنهم ظلوا يتمسكون بابتعادهم عنه. وأمثلة أبي حنيفة والشافعي وسفيان الثوري و...الخ منذ العصور الأولى من الدول التي قامت في كنف الأمة الإسلامية، شواهد على ذلك التميز والفرادة في التاريخ البشري قاطبة. هؤلاء العلماء ركزوا بشدة في مبدأ التقوى على المستوى الفردي والعدالة على المستوى الاجتماعي، لذلك بقوا على شك وريبة من أدق تفاصيل النظام السياسي، الذي أدى إلى مستويين متجانسين:

الأول: الحرمان الدنيوي لهؤلاء العلماء بسبب تقواهم من شك الوقوع في الحرام، حتى ولو كان هناك دينار محرّم في خزينة الدولة، التي حرموها على أنفسهم اتقاء الحرام فظلوا يكسبون من كد أيديهم. وثانياً ظل النظام السياسي خائفاً منهم، ومن آرائهم وانتقاداتهم، وهذا ما جعل النظام أكثر حرصاً في الأداء السياسي والاقتصادي، وجعل الناس أكثر وعياً بحقوقهم وبحدود الدين في رسم الحقوق العامة والخاصة.

وعلى عكس هؤلاء، عرّض العلماء الذين تقربوا من السلطة أنفسَهم للتشويه والنفور من قبل عامة المسلمين، ولم يتركوا أثراً سلبياً في المسلمين إلا لأنفسهم، لأن تراثهم انتهى بموتهم. وسمّاهم المسلمون بوعاظ السلاطين (مع أن السلاطين كانوا مسلمين)! إذاً كان هناك وعي عام بين أبناء المسلمين بقيادة علمائهم، تجاه مبدأ العمل السياسي والاقتصادي، والفرق بين المسجد كمكان للعبادة والدعوة، وبين النظام السياسي. أي أن الدين جعل المسلمين حرّاساً على العدالة الاجتماعية، وأبقاهم يقظين تجاه أي خرق أو تشويه، ولم يكونوا خرفاناً تساق إلى مقصلة الظلم

والتاريخ، عن طريق الدين، الذي استولت عليه الكنيسة ولوت عنقه، لصالح دنياها على حساب دنيا ودين العامة.

إذاً لا دولة إكليروسية (من الكلمة الإنجليزية clergy التي تعني طبقة رجال الدين) في الإسلام، كما كانت الحال في المسيحية (الكنيسة الكاثوليكية أو التي كانت تسمى بالكنيسة اللاتينية)، فقد ظلت الدولة الكنسية تحكم أوروبا لقرون. إذاً أي دين نفصله عن أي سياسة باسم العلمانية وخزعبلاتها في الشرق؟

يعتبر مفهوم الدين في أوروبا (Religion) مفهوماً غامضاً على المستويين الاصطلاحي والتاريخي. ففي المفهوم الكلاسيكي لكلمة (ريليجن: الدين) اندرجت مفاهيم عامة كالعقائد، والمراسيم والشعائر، والآلهة والغيبيات.[١] ربطت الكنيسة اللاتينية مفهوم الدين بالكونية (Catholicism) الكثلكة، التي تعني كوني أو عالمي.[٢] ومن هنا ظهرت الشمولية التي أحاطت بأوروبا في القرون الوسطى، حين كانت الكونية/ العالمية هي المفهوم المطلق لما تعنيه الكثلكة في الحياة وفي الدين. المهم هنا، هو أن الكنيسة الكاثوليكية (اللاتينية) ابتدعت مفهوم (clergy) (إكليروس) رجال الدين والعالماني (secular) (غير الدينيين) ليكون نظاماً كنسياً للتفريق بين ما هو شأن عام من سياسة واجتماع، وبين ما هو شأن ديني صرف، انبثاقاً من العقيدة الكاثوليكية التي تفصل بين ما هو إلهي (divine) وبين ما هو مدنس/ بشري و(profane).[٣] المصطلحان (clergy) و (secular) مهمان للغاية لمعرفة جذور التفريق بين ما

١ـ William Cavanaugh, The myth of religious violence: secular ideology and the roots of modern conflict. Oxford: Oxford University Press. ٢٠٠٩. p. ٥٧.

٢ـ نفس المصدر، ص. ٥٨.

٣ـ Beat Kümin and Peter Marshall, "Church and People at the Close of the Middle Ages" In: The European world ١٥٠٠-١٨٠٠: an introduction to early modern history. London: Routledge. pp. ٨٧-٩٠.

هو دنيوي وما هو ديني، لأن غالبية الناس تعتقد أن التفريق حصل عقب الانقلاب عـ الكنيسة، على يد التيار الذي سمي بالعلماني!

كانت في الكنيسة طبقتان من رجال الدين وهما طبقة الـ "كليرجي" وطبقة الـ "سيكولـ" الكليرجي كانت تعني طبقة رجال الدين المهتمين بأمور العبادات، كالصلاة وطلب الغفران والتفر للرهبنة، مع محدودية العلاقة مع العامة.١ لكن طبقة سيكولر، التي اشتقت منها كلمة سيكولاريزم الإنجليزية والتي ترجمت بالعلمانية في اللغة العربية، هي طبقة رجال الدين الكنسيـ الذين كانوا يديرون شؤون السياسة والاجتماع والاقتصاد برئاسة الأسقف الأكبر (البابا) الذي كـ يقف على قمة الهرم الكنسي.[٢] وهذا المفهوم الكنسي، الذي تُعومل به لقرون عدة في أوروبا، يحـ في أحشائه هذا التفريق بين ما هو إلهي وما هو مدنّــس (بشري) لأنه ينبع من صميم العقيـ الكاثوليكية، لا كما يظن بهاليل العلمانية عندنا، أنه أي المفهوم، من صنع الحدثـ (modernism) والعلمنة والليبرالية وما إلى ذلك!

في الواقع يعود التفريق بين ما هو سماوي "إلهي" وبين ما هو أرضي أو "بشري"، إلى القديس أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠) الذي كتب ما أسماه "مدينة الله" إشارة إلى المسيحية (بصفته ديناً) في رده على الوثنيين. في "مدينة الله"، يرسم أوغسطين حدوداً فاصلة بين ما هو ديني وبـ ما هو دنيوي، فيجد أفراد هذه المدينة (إشارة رمزية إلى مملكة الله) كل تنوير ومحبة وخلاص. هذا التراث الذي أسسه أوغسطين، أثر في بعض الـ(هيومانيستيين: أتباع حركة ثقافية كانت تهدف إلى إحياء التراث الروماني في إيطاليا في القرون الوسطى)، الذين كتبوا في ما يمكـ تسميته بالجمهورية الأرضية في الكتابات التي تناولت الشأن الأدبي والاجتماعي والسياسي في مرحلة الرينيسانس (إحياء التراث الغابر)، وقد يكون العمل الإعدادي لبينجامين كوهـ (الجمهورية الأرضية) خير مصدر للاطلاع على تشعبات هذه الأفكار وأصولها في تلك المراحل.

١ــ المصدر السابق، ص: ٨٧-٩٠.

٢ــ نفس المصدر السابق، ص: ٨٧-٩٠.

٣ــ Aurelius Augustinus, The city of God against the pagans. Cambridge: Harvard University Press, ١٩٧٢. pp. ٦, ٧, ١٣٦, ١٣٧, ١٣٨, ١٣٩, and ١٩٦-٢٠٣.

لكن المفهوم تطور في مخاضات عقدية، وصراعات فكرية سياسية داخل الكنيسة، بدءاً باعتراضات مارتن لوثر في القرن السادس عشر لإصلاح الكنيسة من الداخل، مروراً بالحروب الدينية في أوروبا التي هدأت بعد اتفاقية ويستفاليا عام ١٦٤٨ بين القوى المتصارعة وإلى الثورة الفرنسية. فلوثر لم يرمِ إلى شق صف الكنيسة أو الانفصال عنها بل إصلاحها وفق النسخة الأولى من المسيحية.[١] لذلك عارض لوثر بشدة الثورة المسلحة التي قام بها أحد أتباعه (ثوماس مونتسر) في ألمانيا، ضد الأمراء الحاكمين تحت سلطان الكنيسة، لأن لوثر كان يرى أن هؤلاء مفوضون من الله لحكم الخليقة، وبذلك يكون الوقوف بوجههم وقوفاً ضد الله ومشيئته.٢ إذاً كيف بدأت معارضة لوثر للكنيسة؟ وعلى أي أساس؟

كانت الكنيسة تبيع صكوك الغفران للناس مقابل المال، على أساس أن المال يُصرف للشؤون الكنسية وخاصة لتعمير الكنائس المقدسة، مثل كنيسة القديس بطرس الرسول (Saint Peter) في روما.[٣] والمال في نظر الكنيسة في تلك العصور، كان يُعتبر مدنساً أو بشرياً، لأن البشري في نظر الكثلكة يعني الدنس والذنب، والخطيئة الأولى. أي أن الإنسان في المفهوم المسيحي يولد مدنساً وهو ما استوجب القربان بتضحية الإله نفسه أو ابنه المسيح (بحسب الاعتقادات المتضاربة) من أجل تكفير خطاياهم في الآخرة في مرحلة ما يسمى بالطهور (purgatory).[٤] لذلك قامت الكنيسة بتشجيع الناس على شراء الغفران، بدعم وتعمير ما هو إلهي: (الكنيسة ونشر الدعوة المسيحية)، لتقليل فترة الطهور في الآخرة، ريثما يتم الدخول إلى

---

١ ـ Nicholas Baker, "The Early Reformations: Radical Reactions." Lecture, Lecture ١٠ from Faculty of Art Macquarie University, Sydney, September ١, ٢٠١١.

٢ ـ نفس المصدر.

٣ ـ Robert Bremner, Giving: charity and philanthropy in history. New Brunswick, N.J., U.S.A.: Transaction Publishers, ١٩٩٦. p. ٢٨.

٤ ـ نفس المصدر، ص. ٥٨. قارن بـ: Gary Burger, "Why Jesus Had To Die." Welcome to New Media Ministries.org. http://www.newmediaministries.org/Jesus/HadToDie_S.html (accessed June ١, ٢٠١٣).

الجنة.[١] حتى بلغ الأمر أن فتحت الكنيسة المجال للناس بشراء الغفران لموتاهم أيضاً. لكن الذي جرى أن رجال الدين بدؤوا يسمنون من المال السحت الحرام، الذي جنوه من الفقراء والمساكين. ومن هنا بدأت اعتراضات مارتن لوثر على الكنيسة في سياق عام ظهر في أوروبا أواخر القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر، فقد شعر الأوروبيون في المدن الشمالية الغربية في أوروبا، بفساد الكنيسة وإفسادها للدين والسياسة. عبّر لوثر عن هذا الواقع وفق شرحه الشهير: كيف يمكن لما هو مدنس (المال) شراء ما هو مقدس (الغفران)؟ خصوصاً أن المال أصبح يتراكم في أيدي رجال الدين! من هنا وضع لوثر أصبعه على تناقض خطير، في صميم ما كان ثابتاً في عقيدة الكنيسة: الديني والدنيوي أو المدنس والمقدس. فرأى لوثر أن الكنيسة تقف بالتضاد مع مبدئها الساري في رسم البيان بين الإلهي والبشري (الديني والسياسي). والمهم أن هذه المفاهيم تطورت عبر إصلاحات وصراعات البروتستانتية منذ القرن السادس عشر، حتى قامت الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ على السلطة المطلقة، ومروراً بعصر التنوير والمناقشات المستفيضة التي انبثقت من هذه الخلفية الكنسية.

السؤال: هل هذا هو تاريخنا نحن المسلمين منذ قيام الدول والإمارات في عالمنا الإسلامي حتى سقطت الدولة العثمانية؟ هل كانت لدينا نحن سلطة رجال الدين في شيء اسمه نظام المسجد، حتى نقوم بتحرير التفريق بين ما هو ديني وما هو دنيوي (المدنس والمقدس) من أيدي رجال الدين؟ هل كانت هناك داخل المساجد طبقتان من رجال الدين (كليرجي وسيكولر)، حتى نقوم بتطوير هذا المفهوم لنبني على أساسه عالمنا المعاصر؟ وهل كانت لدينا سلطة منبثقة داخل المساجد وعلى رأسها رجل دين (على غرار بابا المسيحيين)، يتدخل في كل شاردة وواردة في دين ودنيا الناس؟

١- José Casanova, Public religions in the modern world. Chicago: University of Chicago Press, ١٩٩٤. pp. ١٠-١٤.

٢- Henry Cohn, "The Long Reformation: Luther." In The European world ١٥٠٠-١٨٠٠: an introduction to early modern history. London: Routledge, ٢٠٠٩. pp. ٩٧-١٠٠.

خاتمة في ما يسمى بالحوار الإسلامي العلماني في كُردستان:

في الواقع، ليس ما يجري في عالمنا الإسلامي، سوى فراغ مقيت تلهو به طبقة جاهلة جداً، تريد استنساخ تجربة غريبة من عالم آخر غريب على تاريخنا وذاتنا وجوهرنا، بطريقة كوميدية كارثية. إنها مجرد تجربة فارغة المحتوى، لشيء يراد فرضه، من دون أن يملك عناصر وجوده وأرضه، لينمو ويصبح شيئاً واقعاً. لذلك فما يجري ليس سوى حرب شعواء وإرهاب عجيب يُشن من قبل هذه الطبقة الجاهلة على أمتنا، ومن ضمن هذه الأمة الشعب الكُردي الذي عانى ويعاني كوارث كبيرة على يد العلمانيين وأزلام الغرب، بدءاً بأتاتورك، وإلى تلامذته من العلمانيين الكُرد الذين لم يتوانوا في قتل وتعذيب بني جلدتهم، ومروراً بشاه إيران والأنظمة العلمانية في العراق وسوريا وتركيا. ألا يكفي ما فعله العلمانيون الكُرد بالشعب الكُردي طيلة ٢٢ عاماً، من نهب للثروات وسطو على الإرادة العامة وقتل وتعذيب في السجون وفي الحروب الداخلية؟! مع هذا تجد مثلاً من كان يسجد في الأمس القريب نحو الكريملن، ويعيث في الأرض فساداً بسلاحه في الأحزاب الميليشيوية التي كانت يقاتل بعضها بعضاً في الجبال، ثم دخلت المدن عام ١٩٩١ بعد هزيمة صدام حسين في الكويت، لتستمر في سلسلة القتل والنهب" يحاضر في حقوق الإنسان، والحرية، والعدالة! وبلغت الصلافة بأمثال هؤلاء، في غياب المسلمين، أن يوجهوا تهمة الإرهاب والتوحش نحو الشريعة الإسلامية، لأنها مثلا أقرّت مبدأ قطع يد السارق، وهذا ما يتنافى مع "سماحة وسمو حقوق الإنسان" في العالم المعاصر كما يذهب القوم مبدين تحسرهم! لكن هذا العلماني (المعادي للإسلام) لا يخبرنا كيف يملك حزبه سجون التعذيب السريّة، التي قضى فيها الآلاف من الشباب حتفهم تحت التعذيب (رئيس وزراء حكومة إقليم كُردستان السابق، برهم صالح، اعترف بهذه الجرائم في مقال له قبل أعوام)؟[1] ولا يقول لنا هؤلاء الجهابذة، من فطاحل المواء، كيف دخلت أحزابهم العلمانية في

١ـ برهم صالح، "وخزة لكنها مؤلمة" إيلاف ٢٠٠٧.
http://www.elaph.com/Web/Webform/SearchArticle.aspx?ArticleId=٢٤٦٥٩٣&sectionarchive=ElaphWriter (accessed June ٢, ٢٠١٣).

حروب على الجمارك وعائدات تهريب النفط، وسطو عشائري على السلطة، وضرب حقوق الإنسان الكُردي عرض الحائط! لكن هالهم الأمر في قطع يد السارق حسب الفقه الإسلامي!

إذاً عن أي حوار نتحدث؟ وبين مَن ومَن؟ بين ماذا وماذا؟ أهو حوار بين الإسلام والتاريخ المسيحي؟ ذلك التاريخ الذي لم يقم مثله في المسلمين قط، منذ أربعة عشر قرناً. أم هو فراغ ومضيعة وقت مع من انسلخوا من تاريخ أمتهم، وأصبحوا مخلوقات ممسوخة تابعة لعوالم غريبة. لا تمت بصلة إلى عالمنا وإنسانه ومصالحه ومجرى الحياة فيه؟

إن الحديث في الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين ليس سوى ضرب من الخيال، لا يزيد الطين إلا بلّة ولا يزيد شعوبنا إلا تيهاً في مضمار السبق نحو الصدارة، لأنه ليس سوى كلام في الفراغ. فلا نحن لدينا دولة كنسية على غرار أوروبا حتى نحرر الفصل بين دنيانا وديننا من أيدي رجال الكنيسة، ولا ديننا مصدر لعقيدة توظّفُ الدنيا لصالح طبقة دينية، تعيث في الأرض فساداً. فما يُرتكب باسم الدين هنا وهناك، يعارضه المسلمون بسلاح وعيهم في دينهم الذي يرفض الظلم والطغيان.

وما يريده العلمانيون الكُرد (كما أوضحنا سابقاً) ليس إلغاء دور الإسلام من السياسة فحسب، بل يريدون تغيير وتشويه تاريخ أمتنا وتلبيسه لباس المسيحية الغربية، للقفز من هناك نحو حاضرنا وخلق واقع مشتق منه (من التلبيس والتشويه)، غريب على روحنا وحسنا وجوهرنا ومصالحنا. لذلك، فكلما حاول الإسلاميون في كُردستان من دون جدوى، خلق حوار وتفاهم مع العلمانيين، يصطدمون بجدران الفراغ، حالهم حال الإسلاميين في كل مكان، لأن ما يسمى حواراً ليس كذلك، بل مجموعة خزعبلات لا تربط بينها حقيقة موضوعية ولا أساس من الواقع.

إنه إلهاء المسلمين عن قضاياهم الكبرى، بغية هزيمتهم وتأخير قيامتهم ونهوضهم في العالم المعاصر الذي تخلفوا عنه!

وفوق ذلك إنه حوار مع من يريد إلغاءهم من الوجود جسداً وروحاً وتاريخاً. وفي سبيل ذلك لم يدخروا أيديولوجيا لامتطائها بغية الوصول إلى هذا الهدف، ولا تركوا جهداً أو إرهاباً لتحقيق ما يدغدغ مشاعرهم ليل نهار، وخير شاهد هو سلطتهم، التي لم تزل قائمة منذ حوالي ربع قرن في الظلم والفساد وانتهاك حقوق الإنسان في إقليم كُردستان١.

١-للاستاذ علي سريني نظرة تشاؤمية للحوار وهناك في التيار العلماني ايضا من يفكر بعدم وجود جدوى الحوار بين الفئات الكردية ذات التوجهات الفكرية المختلفة ولكن من اسس الحوار هو اعطاء الحق للجميع للتعبير عن ما يدور في خلدهم- المحقق

الفصل الخامس عشر

الإسلام السياسي في كردستان: أسباب الظهور وطبيعته ومستقبله

د. عثمان علي

في هذا الجزء من الدراسة نتناول أسباب ظهور الإسلام السياسي في كردستان، وتصوراته حول مسائل الديمقراطية وحقوق الإنسان والعلمانية، والمسألة الكردية، ونناقش أطروحة كوردو-إسلاميتي (إسلامي- كوردي).

يقول عدنان أبو زيد ، كاتب كردي سوري، "وفي حين ينزع الكثير من الشعوب في المنطقة اليوم إلى تسخير اعتقاداتها الدينية في تطلعاتها السياسية في ظل أعاصير المد الديني، وتشكيل أنظمة تعبر عن ذلك، يغرّد الكرد خارج السرب، في سعي حثيث اليوم لتكريس مشاعرهم القومية باتجاه تفعيل الحراك القومي لكي يؤتي ثماره" وينقل أبو زيد عن الصحافي والكاتب العراقي إياد الدليمي أن "الكرد تعرضوا خلال عقود مضت إلى اضطهاد من قبل الحكومات التي كانوا يخضعون لسيطرتها، وبعد أن بدأت ملامح إقليم كردستان تتشكل في العراق عقب عام ١٩٩١ بدأت الحركة القومية الكردية تسوق نفسها على أنها حامية للكرد تجاه الحركات القومية الأخرى، وهو ما أدى إلى صمود الكرد بوجه التيارات الإسلامية الصاعدة".ويتابع الدليمي في حديثه لـ (آكانيوز) مشيراً إلى جدلية التفاعل الإسلامي – القومي، بالقول "لا أعتقد أن هذا الحال سيدوم طويلاً، لأن الكرد في النهاية من الشعوب الإسلامية وهم الأقرب إلى تلك الحركات الدينية الصاعدة، ومن ثم فلا مناص من تأثر الكرد بالمد الإسلامي على حساب المد القومي الكردي"[١]

ولكن هناك كتاب كرد يقللون من أهمية الإسلام السياسي في كردستان ويقولون: ان فرص انتشاره في الوسط الكوردي هي أقل بكثير منها في الدول المجاورة. وذلك نتيجة لتراكمات التاريخ

١ـ عدنان أبو زيد تحليل: الكرد.. زهرة قومية تينع في ربيع إسلامي

"http://www.aknews.com/ar/ aknews /٨/٢٩٧٨٦ ٠/٢٥/٠٣/٢٠١٢ ١٩:٢٥

وأخطاء القوى الإسلامية المعاصرة التي لم تُول اهتماماً جدياً ومناسباً لمسألة حق تقرير المصير للشعب الكوردي وإنهاءِ الظلم الذي تمارسه الدول (الإسلامية) الأربع على شعب كوردستان. ويكتب الأستاذ آزاد أحمد علي، كاتب من كردستان الغربية أيضاً، لم تقف الأحزاب الإسلامية في الشرق الأوسط ضد محاولات إرغام الكورد على الانصهار القسري داخل هويات الشعوب المجاورة. وكانت متفرجة على حملات الإبادة التي تمت تغطيتها وشرعنتها فقهياً (حملات الأنفال ضد الكورد في العراق)، ،،،، لقد ظلت التيارات الإسلامية في الواقع على مسافة بعيدة من معاناة الكورد،.. "[١]

ويعتقد فاروق حجي مصطفى، كاتب كردي يساري، أن تنظيمات الإسلام السياسي في كردستان في التسعينيات ضيقت الخناق على نفسها وقطعت الطريق أمام تبلور أفكارها وحضورها حين عجزت عن التكيف مع الديمقراطية التي أصبحت جزءاً من الحياة اليومية في كردستان، ثم لا يمكنها أن تفرض ثقافات أخرى." والغريب أنها لم تستفد من تجارب الأحزاب الإسلامية في دول الجوار، ولم تحذُ حذو حزب "العدالة والتنمية التركي مثلاً،".ويضيف حجي صطفى "…. ولاحظنا كيف أن جماعة أنصار الله- تحول هذا التنظيم فيما بعد إلى أنصار السنة- العراقية - حوّلت مناطق بيارة وطويلة ورانية وغيرها إلى دولة على غرار دولة طالبان في أفغانستان، وطبقت في تلك المنطقة طقوساً وقوانين غريبة لا تمت إلى الإسلام بصلة".

وهناك من يطرح تساؤلات حول الإسلام السياسي في كردستان وطبيعة العلاقة بينها وبين الأحزاب العلمانية، ولذلك هل ستحل أحزاب الإسلام السياسي الكردستاني محل الحزب الديمقراطي الكردستاني والاتحاد الوطني الكردستاني في قيادة الحركة الكردية مثلما حلت حماس إلى حد ما محل منظمة التحرير في قيادة الفلسطينيين؟

هناك رأيان بهذا الصدد: الرأي الأول يذهب أصحابه إلى القول إن هذا قابل أن يتكرر وعند ذلك تكون الهيمنة في المستقبل للإسلام السياسي الكردي. لكن القائلين بهذا الرأي يربطونه

---

١ آزاد أحمد علي الحوار المتمدن-العدد: ١٨٨٢ - ٢٠٠٧ / ٤ / ١١ - ١١:٠١

بإخفاق العلمانيين في مستوى الخدمات ومشاريع التنمية التي يمكنهم تقديمها لمواطني كردستان. فإذا بقيت الإدارة الكردية عاجزة عن تقديم شيء وأهملت الشؤون والشجون الكردية فإن الإسلاميين هم الذين سيكتسحون الساحة السياسية هذه المرة. وبتعبير آخر إذا لم يعالج الحزبان الرئيسيان الأوضاع المعيشية ولم يعملا على إيجاد مشاريع للتنمية الشاملة على المستوى الثقافي والاجتماعي والاقتصادي، ووضع حد للفساد الإداري المتفشي، فإن المستقبل سيكون للإسلاميين حتماً. وأما أصحاب الرأي الثاني فهم يرون عكس ذلك تماماً ويقولون إن من يراهن على أن ما حصل مع منظمة التحرير الفلسطينية سيحصل في كردستان مع الحزبين الكرديين يقع في خطأ فادح فالمقارنة خاطئة، لأن لدى حركة حماس" فسحة تتيح لها الدخول بمزايدات مع منظمة التحرير الفلسطينية، أي أن بإمكان حماس أن تقوم بعملية المزايدة على منظمة التحرير، وحركة فتح خاصة، في ما يخص العلاقة مع إسرائيل. ومن المعروف أن هواجس الشارع الفلسطيني وتطلعاته تختلف عن هواجس وتطلعات الشارع في كردستان.."[١]

ويكتب الأستاذ آزاد أحمد علي: من المتوقع أن ينطوي مستقبل العلاقة بين الكورد وتيارات الإسلام السياسي المتصاعد في المنطقة على صيغ من التناقض والتناحر والتضاد. لأن الإسلام السياسي المنظم ضمن حركات علنية هو المسيطر حالياً على الحكم في ثلاث دول معنية بالملف الكوردي وهي: إيران (الإسلام السياسي الشيعي الخميني)، والإسلام خفيف الوزن الليبرالي في تركيا (حكومة حزب العدالة والتنمية)، وكذلك فإن العراق يحكم عملياً من قبل القوى السياسية الإسلامية وهي الفاعلة سواء كانت شيعية أو سنية. ومن المحتمل أن يتصاعد دور القوى السياسية الإسلامية في سورية وأن ينتقل نفوذهم من الشارع إلى الحكم، ومن العمل السري إلى العلن، سواء استمرت السلطة الحالية في الحكم أو لم تستمر.

بناء على هذا التشخيص المبسط لمعادلات الواقع السياسي – والكلام هنا لآزاد أحمد علي- في الدول التي تقتسم كوردستان، تتنكر هذه الدول لحق الشعب الكوردي في تقرير مصيره

---

١ ـ مستقبل الإسلام السياسي في كردستان" الرأي الآخر العدد السادس ٢٠٠٧/٤/١٠ ، www.yek-dem.com/moxtarat=٦-١٧-٤-٢٠٠٧

السياسي، سواء ترجم هذا التقرير في المصير إلى شكل حكم فدرالي أو إلى استقلال تام، لأن برامج وقناعات القوى الإسلامية لا تتضمن أي إقرار بحق تقرير المصير للشعب الكوردي، وإنما هي في الغالب تتحدث عن أمنيات وبعض طروحات خجولة حول المظلومية الكوردية والعدالة. ولأن الخطاب الإسلامي ما زال خطاباً نظرياً أحلامياً يطمح إلى لم شمل المسلمين في دولة واحدة..[١]

ولكن هناك باحثون آخرون يرون أن الإسلام السياسي الكردي قوة لا يمكن الاستهانة بها. ولكن الوضع الاقتصادي الجيد نسبياً يؤخر نمو الإسلام السياسي. يتمتع إقليم كردستان بتطور اقتصادي متنام فضلاً عن استقرار أمني وسياسي نسبي، وبالرغم من أن الهيمنة السياسية في الإقليم تكاد تكون محسومة لصالح الحزبين الكرديين الرئيسيين (الديمقراطي الكردستاني بزعامة رئيس الإقليم مسعود البارزاني والاتحاد الوطني بزعامة الرئيس العراقي جلال الطالباني) باتت هذه الهيمنة تواجه تحدياً من جانب حركات الإسلام السياسي في الإقليم، وفي مقدمة هذه الحركات ثلاث حركات تعمل بالساحة بشكل علني، وهي الجماعة الإسلامية في كردستان، والاتحاد الإسلامي الكردستاني والحركة الإسلامية في كردستان.. ومع أن هذه الحركات قد أخفقت في إثبات فاعليتها سواء في الانتخابات الإقليمية الكردية السابقة أو في الانتخابات الوطنية العراقية والبرلمان في سنة ٢٠٠٥ و٢٠٠٩، يجد المراقبون في كردستان في هذه الحركات والتيار الإسلامي بشكل عام تحدياً وعاملاً مهماً في تحديد المعادلة السياسية القائمة في الإقليم، ولا سيما في ظل تنامي الفساد المؤسساتي في عمل الحكومة الإقليمية التي يتقاسم السلطة فيها بشكل أساسي كوادر الحزبين الرئيسيين.

لقد أجرى الباحثان الأمريكيان مايكل روبن وديفيد رومانو دراسات ميدانية عن صعود التيار الإسلامي هناك وتوصلا إلى قناعة إذا لم تتغير الأوضاع الحالية، خاصة أداء الحزبين

١ـ آزاد أحمد علي ، الكورد وتيارات الإسلام السياسي في المنطقة - الحوار المتمدن -العدد:١٨٨٢ - ٢٠٠٧ / ٤ / ١١ - ١١:٠١

العلمانيين فيما يتعلق بالفساد والاستبداد وسوء الإدارة، فسيكون المستقبل للإسلام السياسي[١] ويقول رومانو إنهم (الديمقراطي الكردستاني والاتحاد الوطني) مدركون لهذا الفساد، وإنهم يعرفون أن عليهم أن يتخلصوا منه. ويضيف رومانو: ولكن إذا كانوا بطيئين جداً حول الإصلاحات وإذا كانت هناك مشاعر شعبية كثيرة بأنه إذا لم تكن مرتبطاً مع أحد الحزبين فإنك عندها ذو مستقبل محدود وتوقعات محدودة. وعندها، سينقلب الناس بشكل متزايد للتوجه إلى الاتحاد الإسلامي الكردستاني[٢]. ويشاطر جيمس براندون، مراسل جريدة كريستيان ساينس مونيتر في أربيل، رأي الباحثين الأمريكيين المشار إليه.[٣]

أسباب ظهور الإسلام السياسي في كردستان: العامل الداخلي وتأثير القوى الإقليمية

هناك من يرى أن ظاهرة الإسلام السياسي في كردستان تعود إلى الدعم المقدم لها من قبل الدول الإقليمية لإضعاف الحركة القومية الكردية ، وآخرون يرجعونها إلى الفساد الإداري والإخفاقات السياسية والاقتصادية للأحزاب العلمانية الحاكمة في الإقليم. أما أصحاب المشروع الإسلامي في كردستان فيرون أن الإسلام السياسي في المنطقة الكردية جزء من الصحوة الإسلامية العالمية وتجسد العودة إلى الذات بعد الانبهار المؤقت بالقيم والأفكار الغربية

١ـ Michael Rubin, "The Islamist Threat from Iraqi Kurdistan," Middle East Intelligence Bulletin، December ٢٠٠١. ; David Romano, "An Outline of Kurdish Islamist Groups in Iraq". http://www.jamestown.org/uploads/media/Jamestown-RomanoIraqiKurds_٠١.pdf

٢ـ (النور ملف نشوء وصعود وانشقاقات ومستقبل الحركات الإسلامية الكردية) نقلاً ٢٤/٠٦/٢٠٠٨ وطن للجميع http://www.wattan، all.org/wesima_articles/derasat-٢٠٠٨٠٦٢٤-٢٧٣٩٥.html

٣ـ James Brandon Pro-US Kurds eye nascent Islamic parties"The Christian Science Monitor , July ٦, ٢٠٠٦URL: http://www.csmonitor.com/٢٠٠٦/٠٧٠٦/p٠٧s٠٢-woiq.html

كالليبرالية والماركسية. يرى المؤلف أن هذه العوامل جميعاً ساهمت بنسب متفاوتة في نمو الإسلام السياسي في كردستان.

يكتب تهامي العبدولي، الباحث التونسي الإنثروبولوجي، عن الحركات الإسلامية الكردية ما يلي:

"لعلنا لا نبالغ إذا استنتجنا أن الإسلام بشكل أو آخر في صيغته الحركية قد يحول دون نشوء القومية الكردية وتأسيس الدولة المأمولة، خاصة أن مجمل الحركات الإسلامية في كردستان متصلة بحركات تمتد في العالم الإسلامي مثل حركة الإخوان والقاعدة....وهي بدورها تساهم في إقناع الأتباع من الأكراد بعالمية الإسلام "[1]

وفي ندوة نظمتها رابطة كاوا للثقافة الكردية بالتعاون مع رئاسة جامعة صلاح الدين — أربيل حلقة دراسية علمية بعنوان "تجديد الفكر القومي الكردي" في ٢٠٠٨، تناول د. محمد شريف الأستاذ في جامعة صلاح الدين وعضو البرلمان العراقي السابق، موضوعاً بعنوان " تجديد الفكر القومي الكردي والإسلام السياسي "أكد فيه أن الحوار والصراع مع تيار الإسلام السياسي في كردستان من شأنهما تحصين وتطوير الفكر القومي، وأشار إلى المواقف السياسية القومية الإيجابية لهذا التيار في الوقت الراهن" ولكنه أضاف " ليست هناك ضمانات لاستمرارها مستقبلاً لكونه يتبع مرجعية خارجية دولية [2].

وفي صدد عرضه كتاب تهامي العبدولي، الإسلام الكردي في خدمة القبيلة يقول زاكروس عوسمان: "فالأكراد هم آخر شعب من بين الشعوب الإسلامية ظهرت لديهم تنظيمات الإسلام السياسي، وإن هذه التنظيمات حتى اليوم لم تظهر بين جميع الأكراد وهي أقل التنظيمات شعبية وأضعفها نفوذاً....... أما بخصوص الظهور المتأخر لمثل هذه "التنظيمات بين أكراد العراق

١ــ إسلام الأكراد، بيروت : دار الطليعة،٢٠٠٧،ص١٧٩

٢ عفرين. نت - عربي - تجديد الفكر القومي الكردي #حلقة دراسية حول
www.efrin.net/cms/.../index.php تشرين الأول (أكتوبر) ٢٠٠٨ – رابطة كاوا للثقافة الكردية–
أربيل: نظمت رابطة كاوا للثقافة الكردية بالتعاون مع رئاسة جامعة صلاح الدين"

وأكراد تركيا، فنقول: إن الشعب الكردي ليس قلقاً على إقامة شريعة الله في الأرض حتى يبادر إلى تشكيل الأحزاب التي تأخذ على عاتقها تأسيس دولة الله أو المهدي المنتظر، بل هو قلق أكثر على حقوقه القومية والإنسانية المسلوبة، لذلك فالإسلام السياسي ليس ابن البيئة الكردية، بل هو أيديولوجية وافدة تم تسريبها منهجياً إلى أكراد العراق بهدف خدمة أجندة القوى الإقليمية، فالحكومة الإيرانية سعياً منها لتصدير ثورتها الإسلامية عملت على زرع تنظيمات إسلامية تابعة لها في مختلف دول المنطقة، فكان من الطبيعي أن تخلق صحوة دينية مصطنعة في كردستان العراق تمهيداً لإنشاء تنظيمات إسلامية موالية لها على شاكلة حزب الله في لبنان، خاصة أنها كانت في صراع مع النظام العراقي البائد ومن بعده مع الوجود الأمريكي، وإن كردستان العراق المجاورة لإيران تشكل أهمية إستراتيجية – جيوبولوتيكية بالنسبة إلى طهران، ناهيك عن رغبة إيران في التحكم بتطورات الأحداث في كردستان العراق عن طريق هذه التنظيمات، وهذا يفسر لماذا ظهرت الأحزاب الإسلامية بين أكراد العراق بعد انقلاب الخميني في إيران[١]"

يقدم الأستاذ سه رو قادر رأياً مماثلاً يُرجع تاريخ أول تنظيم إسلامي في كردستان إلى عام ١٩٨١ ويضع ولادة هذا التنظيم ضمن الجهود الإيرانية لتصدير الثورة الإسلامية والحرب العراقية الإيرانية.[٢] يرد السيد صلاح الدين بهاء الدين، الأمين العام السابق لحزب الاتحاد الإسلامي في كردستان على تهمة التبعية للخارج قائلاً: إن الشعب الكردي جزء حي من الأمة الإسلامية، ومن المنطقي أن يتأثر بما يحدث في محيطه الإسلامي كما تتأثر الأحزاب العلمانية بما يحدث في أوروبا، وإن كون الاتحاد الوطني الكردستاني عضواً في الاشتراكية الدولية لا يعني بالضرورة التبعية في قرارت الاتحاد الوطني للدول الأوروبية، وبنفس المنوال استفاد حزب الاتحاد الإسلامي الكردستاني من التنظيم الدولي للإخوان من حيث الفكر والنصح وتبادل الآراء.

---

١ - الإسلام الكردي في خدمة القبيلة، عرض عوسمان زاكروس معهد الوارف للدراسات الإنسانية،٢٠٠٩
http://www.alwaref.org/arabic/٢٠٠٩-٠٢-٢٦-٠٢-٠٠٠-١١/١٣٢-٢٠٠٩-٠٤-٠٨-٠١-٣٠-١٥

٢ ـ كومه لكا ودين وتوندو تيزى،١٢٣-٢٥

ويضيف صلاح الدين "إلا أننا من صميم كردستان ونرفض المزايدة على كورديتنا من قبل أي كان، نحن قبلنا بالتجربة الديمقراطية وشاركنا في الانتخابات الديمقراطية التي أقيمت في الإقليم منذ ١٩٩٢عام، وقبلنا بكل رحابة صدر بالنتائج "[١]

يقول هادي محمود، كاتب يساري: وعلى العموم كانت بدايات ظهور الحركات السياسية الإسلامية في كردستان متواضعة وفي ظل غياب الديمقراطية السياسية وحرمان الجماهير من المشاركة في ممارسة السلطة السياسية ووجود المسألة القومية وحرب الإبادة الشاملة التي مارسها النظام الدكتاتوري ضد الشعب الكردي الذي خاض نضالاً مريراً من أجل الدفاع عن وجوده القومي ولنيل حقوقه القومية المشروعة. ويقول هادي محمود: ارتبط ظهور الإسلام السياسي بصورة ظاهرة للعيان، بانتصار الثورة الإيرانية في إيران واندلاع الحرب العراقية - الإيرانية، فتم تشكيل الحركة الإسلامية في كردستان العراق بعد سنوات من الحرب.[٢]

يقول ميشيل ليزبرغ، الكاتب البولوني المتخصص في الإسلام السياسي في المنطقة الكردية. "ينبغي للمرء الحذر من معالجة الموضوع بالتبسيط والتعميم وربط"عودة الإسلام" في كردستان بالعامل الخارجي: على الرغم من أن هناك عوامل مشتركة بين الصحوة الإسلامية في كردستان والبلدان المجاورة (مثل التحضر السريع، وزوال الشيوعية وأفول المذاهب السياسية العلمانية. وتأثير جهود الإخوان المسلمون منذ الخمسينات والثورة الإسلامية التي أعطت زخماً كبيراً لها) تبقى هناك عوامل ذاتية تخص الإقليم، ففي التسعينيات وبعد انسحاب الإدارة العراقية من كردستان أصبحت هناك مساحة أكبر للعمل الحزبي وصارت هناك خصخصة قنوات الاتصال الجماهيري، ومجال للعمل الخيري الذي قام به العديد من الجماعات الدينية، ناهيك عن الصراع المسلح الذي طال أمده بين القوميين الأكراد، وهذه العوامل جميعاً كان لها دور في بروز الجماعات الإسلامية في المنطقة. ينقل ميشيل عن بعض كتاب الكرد أن حرب الخليج ١٩٩١ وما تبعها

١ـ سه روقادر، دين وسياست، ٢٠٠٠ ن ص٩٠-٩١

٢ـ الحركات السياسية الإسلامية في كردستان العراق. نظرة أولية". www.althakafaaljadeda.com/٢٩٥/malff٤.htm

من الاقتتال بين الأحزاب خلقت ظروفاً اقتصادية واجتماعية صعبة، وهذا ما أجبر الناس على العودة إلى الدين وكانت الجماعات الإسلامية تقوم بجهود إغاثة كبيرة في المنطقة الكردية [١]

يبدو للكثير من المراقبين أنه على الرغم من أن الإجراءات المعتمدة في كردستان ومن ضمنها الإشراف على المدارس الدينية والمراقبة الأمنية للأئمة والجوامع بعد نهاية الصلاة، يمكن أن يجد متراسُ الإسلام السياسي البيئةَ الملائمة لكي يترعرع. فالمراقبون يشيرون إلى أن نمط الفساد المستوطن المنتظم والمشهود في الحكومة الإقليمية الكردية، بموازاة تأثير برعم التضخم على الفقراء يوفر فرص الازدهار للإسلام السياسي في المنطقة.[٢]

ويتفق البروفسور ديفيد رومانو مع ميشل على أنه يجب أن لا يُعطى تأثير العامل الخارجي وبالتحديد إيران وزناً أكثر من حقه. فهو يجادل في أن تأثير إيران على الإسلاميين لم يختلف كثيراً عن تأثيرها في الأحزاب الكردية الأخرى.

وفي فترة التسعينيات من القرن الماضي كان النفوذ الإيراني في كردستان العراقية متصاعداً، وامتد إلى كل من الاتحاد الوطني والديمقراطي الكردستاني والحركة الإسلامية في كردستان. وفي وقت ما كان هذا الدعم معنوياً ودبلوماسياً، وفي بعض الأوقات كان مباشراً تماماً ودعماً مادياً على الحدود، ومن ضمنه الملجأ. ويؤكد البروفسور رومانو: (الإيرانيون استخدموا أدوات النفوذ والدعم بالطبع لا على درجة متساوية مع جميع الأطراف الكردستانية، وإنما استخدموها بآلية تعزز النفوذ الإيراني في المنطقة ولكن بدرجة تخدم عملية توظيف هذا الطرف أو ذاك لتحقيق

١ـ Michiel Leezenberg " POLITICAL ISLAM AMONG THE KURDS" University of Amsterdam Paper originally prepared for the International Conference 'Kurdistan: The UnwantedState', March ٢٩-٣١, ٢٠٠١, Jagiellonian University/Polish-Kurdish Society, Cracow, Poland http://home.hum.uva.nl/oz/leezenberg/PolilslamKurds.pdf pp.٢٥-٢٦

٢ـ David Romano, "An Outline of Kurdish Islamist Groups in Iraq". http://www.jamestown.org/uploads/media/Jamestown-RomanoIraqiKurds_٠١.pdf P.١٥

مصالح إيران أكثر فأكثر، وبذلك كانت علاقة إيران مع حركات الإسلام السياسي تدخل في هذا الإطار وتُستخدم سلاحاً يستطيعون التلويح به في بعض الأوقات بموازاة جزرة العلاقات الفضلى مع إيران حين يريدون ممارسة النفوذ على الحزبين الديمقراطي والاتحاد الوطني).[1]

وبالمقابل قامت الولايات المتحدة والعربية السعودية بشكل متكرربالتحرك للتعامل مع النفوذ الإيراني من خلال تقديم التمويل المضاد إلى الحركة الإسلامية في كردستان، ولاسيما الولايات المتحدة منذ سنة ١٩٩٨. أدرجت الولايات المتحدة الحركة الإسلامية أيام الرئيس كلنتن ضمن قائمة الأحزاب العراقية الديمقراطية المشمولة بالدعم الأمريكي لإسقاط نظام صدام. هذا بالرغم من العلاقات المتحجرة في بعض الأوقات، والتي تضمنت اعتقال القائد الملا علي عبدالعزيز حلبجي من قبل قوات تقودها الولايات المتحدة في سنة ٢٠٠٣).[2]

ويمكن القول - والكلام هنا لهادي محمود- إن وجود الأزمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية العامة في المجتمع الكردستاني، وبالأخص أزمة الحكم وتفاقمها إلى حد اندلاع الاقتتال الداخلي بين القوتين الرئيسيتين في التيار القومي الكردي، وإخفاق التيار القومي عموماً، وعدم تمكن التيار الديمقراطي اليساري من طرح البديل لمعالجة الأزمة عبر تفعيل دور الجماهير والتأثير الشارع الكردي، تشكل الأسبابَ الرئيسية لزيادة نشاط الإسلام السياسي وتوجهِ أوساط شعبية إلى تلك التيارات بحثاً عن المعونات المادية وعن معالجات لتلك الأزمة التي أصابت مجمل مناحي الحياة في كردستان العراق.[3] ويكتب الأستاذ إسو كريم عضو البرلمان من قائمة التحالف الوطني الكردستاني: إن تحديد مستقبل الحركات الإسلامية مرهون أولاً بتوافق الحزبين الرئيسيين

١ـ (النور) تفتح ملف نشوء وصعود وانشقاقات ومستقبل الحركات الإسلامية الكردية نقلا ٢٠٠٨/٠٦/٢٤ وطن للجميع http: //www.wattan،all.org/wesima_articles/derasat-٢٠٠٨٠٦٢٤-٢٧٣٩٥html.

٢ـ المرجع نفسه

٣ـ "الحركات السياسية الإسلامية في كردستان العراق. نظرة أولية". - www.althakafaaljadeda.com/٢٩٥/malff٤.htm

ونجاح تحالفهما الإستراتيجي، ومن ثم إنجاز توحيد الإدارة وتحقيق الديمقراطية والشفافية والقضاء على الفساد، وفي حال لم يتم ذلك ستكون الفرصة مواتية لهذه الحركات لتوسيع نفوذها١.

وفي هذا السياق يقول "جوست هيلترمان"، مدير مشروع الشرق الأوسط في مجموعة الأزمات الدولية التي تتخذ من بروكسيل مقراً لها "من الممكن أن يتحول حزب الاتحاد الإسلامي، مع مرور الوقت، إلى منظمة تفرخ الراديكاليين، ولا سيما إذا انضم إليه العديد من الأفراد واكتشفوا لاحقاً أن سقف الحزب محدود، حينها سيتوجهون رأساً إلى أكثر الجماعات تشدداً". والمشكلة بالنسبة إلى الولايات المتحدة أن هذا الميل نحو التيارات الإسلامية الراديكالية يمكن أن يلحق ضرراً فادحاً بالتعاون التقليدي بين أميركا والأكراد. فالمعروف أن واشنطن تعتمد على الأحزاب الكردية في جمع المعلومات حول التنظيمات الإسلامية والعربية المتشددة.... ويذكر أن الأكراد العراقيين ينتسبون إلى عرقية مختلفة، فهم يمتلكون لغتهم الخاصة وثقافتهم المنفردة وتاريخهم المنفصل. وخلافاً للعرب العراقيين يتعامل الأكراد مع الإسلام بصفته قضية شخصية لا تتداخل كثيراً مع أمور الحياة العامة.

وتؤكد هذا الاختلافَ الذي يميز الأكراد عن جيرانهم العرب "سارا كلير"، المتخصصة في القضايا الكردية بجامعة كينت في بريطانيا موضحة: "من غير المرجح أن يتجاوب الأكراد مع دعوات الأصوليين كتلك التي يطلقها الإخوان المسلمون". هذا ولا تكمن قوة الأحزاب الإسلامية الكردية في دفاعها عن الولاء إلى الإسلام على حساب القومية الكردية، بل في توظيفها لقاعدتها الأخلاقية قصد مواجهة الأحزاب العلمانية التي تتهمها بالفساد وسوء إدارة الاقتصاد. وفي هذا الصدد أوضح محمد أحمد، عضو برلمان في كردستان من حزب الاتحاد الإسلامي، الذي استطاع حزبه مضاعفة أصواته ليحصل على خمسة مقاعد من بين ٢٧٥ مقعدا قائلاً: "يعرف الناس جيداً أن أتباعنا، وكذلك أعضاؤنا في البرلمان، غير فاسدين". ويتفق مع هذا الطرح المحللون السياسيون الذين رصدوا فعلاً وجود خيبة أمل متنامية لدى الأكراد تجاه الحزبين العلمانيين، حزب

١ـ Niqash- العلاقة مع إسلامي كردستان، علاقة التضامن والصراع!.www.niqash.org/articles/?id=١٩٤٥&lang

" الديمقراطي الكردستاني"، وحزب "الاتحاد الوطني الكردستاني" ما يدفع العديد منهم إلى منح أصواتهم لصالح الأحزاب الأخرى١.

إن هذه النظرة المادية لتحليل ظاهرة بروز الإسلام السياسي في كردستان، سمة عامة تتصف بها المنهجية الماركسية والتصور الغربي بصورة عامة الذي يرجع عودة الوعي الديني إلى أزمات اقتصادية، علماً أن هناك من يعتقد أن "البترو دولار" وبالتحديد ارتفاع أسعار النفط بعد الحرب العربية- الإسرائيلية عام ١٩٧٣، هو الذي شجع ظاهرة الإسلام السياسي. وهناك من يرى أن النكسة العربية ١٩٦٧ وفشل المشروع القومي الناصري هو الذي سبب الصعود الإسلامي السياسي في الشرق الأوسط٢. ويعتقد فريد هالداي، الخبير البريطاني، أن الإسلام السياسي هو وليد فشل مشاريع الحداثة المطبقة من قبل أنظمة علمانية غير كفوءة في المنطقة.٣

ولكن هذه التحليلات، وإن كان فيها بعض الصواب، تظل قاصرة" لأن العودة إلى الإسلام والإسلام السياسي لا تقتصر على الدول العربية أو الشرق الأوسط، بل هي ظاهرة عالمية من بنغلاديش إلى مراكش ومن إستانبول إلى جاكرتا. ويعود ذلك، حسب تصور أصحاب المشروع الإسلامي إلى إفاقة الشعوب المسلمة من الانبهار بالمشاريع والأيديولوجيات الوافدة من الغرب التي أخفقت في تحقيق الحرية والتنمية الاقتصادية الاجتماعية التي وعدت بها.

وفي مناظرة تلفزيونية فريدة من نوعها في التسعينيات من القرن الماضي بين الأستاذ سه رو قادر، مسؤول المكتب الإعلامي آنذاك في الحزب الديمقراطي الكردستاني والأستاذ إيكرام كريم.

١ـ James Brandon "Pro-US Kurds eye nascent Islamic parties"The Christian Science Monitor , July ٦, ٢٠٠٦URL: http://www.csmonitor.com/٢٠٠٦/٠٧٠٦/p٠٧s٠٢-woiq.html

٢ـ Perilous Power: The Middle East and U.S. Foreign Policy Dialogues on Terror, Democracy, War, and Justice by Gilbert Achcar, Stephen R. Shalom and Noam Chomsky (Paperback - Oct ٢٠ ٢٠٠٨) pp.٢٦-٢٨

٣ـ Fred Halliday, Islam and the Myth of Confrontation (London: I. B. Tauris, ١٩٩٦).

العضو القيادي في الحركة الإسلامية الموحدة، يقول الأستاذ سه رو قادر: إن الأحزاب الإسلامية لا تمتلك الشرعية التاريخية وليس هناك حاجة محلية لوجودها. لأنها جاءت حديثاً إلى الساحة الكردية. ويضيف الأستاذ أن المجتمع الكردي مجتمع مسلم ليس بحاجة إلى أحزاب إسلامية حتى تتم أسلمة المجتمع من جديد. تقوم القيادات الكردية العلمانية بتوفير كل مستلزمات الحفاظ على القيم الإسلامية، وهناك علماء الدين والمدارس الدينية والطرق الصوفية تقوم بالوجب. إن أحزاب الإسلام السياسي تقوم باحتكار الإسلام الذي هو دين كل الكرد لإعطاء الشرعية لنفسها. ويرد الأستاذ إيكرام كريم بالقول: يمتلك التيار الإسلامي الشرعية التاريخية لأن الإسلام كان منذ بدأت الحركة الكردية المحركَ الأساسي لها. احتضنت المساجد والتكايا جميع القائمين للدفاع عن الكرد. وإن معظم القادة التاريخيين للحركة الكردية من خريجي المدارس الإسلامية والطرق الصوفية من أمثال الشيخ عبيد الله والشيخ سعيد...الخ. وشارك علماء الإسلام في ثورة أيلول مع البارزاني، وكذلك تصدت بيشمه ركة الحركة الإسلامية لسياسة حزب البعث المعادي للكرد. ووجود الحزب الإسلامي ضرورة شرعية وتكليف للمؤمنين بالعمل على تطبيق الإسلام بشموليته بصفته ديناً وأيديولوجية لحل مشكلات المجتمع الكردي. وهي أيضاً في تصوره ضرورة قومية والإسلاميون لا ينكرون على أحد إسلامهم ولا يدّعون تمثيل المسلمين في كردستان.[١]

١ ــ سه رو قادر، دين وسياست،ص ١٦١-١٧٦

فصل السادس عشر

الإسلاميون في كردستان: الموقف من الديمقراطية والحداثة والدولة الكردية والإرهاب

د. عثمان علي

يبدو أن التساؤلات الموجودة حول التيار الإسلامي ترتكز على ثلاث مسائل جوهرية ومشروعة: مسألة الديمقراطية وبالتحديد مسألة الإيمان بالتجربة الديمقراطية في الإقليم، والموقف من المسألة الكردية، والإرهاب. ويتناول الأستاذ خه لات موسى في رسالته الجامعية (الماجستير) هذه المسائل الثلاث بالاعتماد على أدبيات التيار الإسلامي، وهي دراسة مستفيضة وشاملة وتراعي إلى حد معقول العلمية في الطرح، ولكن في بعض الأحيان له قراءات غير دقيقة أو مختلفة لقراءات الإسلاميين لتلك النصوص. استطاع الأستاذ خه لات تفادي التعميم في تناوله، فقد ميز بين الحركات الراديكالية المتطرفة وبين الحركات الأخرى. وإجمالاً يمكن القول: إن هناك تطوراً تدريجياً وإيجابياً في موقف التيار الإسلامي الوسطي، ولكن استمرت التيارات المتطرفة في موقفها السلبي من القضايا الرئيسية المذكورة أعلاه.[١]

الإسلاميون الكرد وموقفهم من الدولة الكردية:

إن دراسة متأنية لوثائق وأدبيات التيار الإسلامي تبين لنا أن التيار الإسلامي الكردي، بمجمله تيار وسطي (الاتحاد الإسلامي، والجماعة والحركة الإسلامية) وتتعامل مع القضايا المصيرية الكردية بطريقة لا تختلف كثيراً عن تصور الأحزاب العلمانية. طرح الإسلام السياسي تصوره العام والشامل حول مجمل القضايا المصيرية٢. وفي بعض الإحيان نرى أن الأحزاب الإسلامية تجاوزت العلمانية في أطروحتها القومية. فقد كان شعار الحزب الإسلامي الكوردستاني

---

١ ـ خه لات موسى يوسف، بارت و روتين ئيسلاما سياسى ل هه ريما كوردستان-عيراق،٥ ئادار ١٩٩١-٩ نيسانا ٢٠٠٣ فه كولينا ميزووى سياسيه، أداب /وانكويا دهوكى ، ٢٠٠٢.

٢ـ انظر مقابلة ربين هه ردى، قناة NRT،٥،٠٠،١٠،٢٠١٢

(باك) الذي أسسه الدكتور محمد صالح الكابوري، في الثمانينيات من القرن الماضي، هو تأسيـ جمهورية كردستان المستقلة والمتحدة في وقت كانت الأحزاب العلمانية فيه لا تتجرأ على المطالبة بأكثر من الحكم الذاتي. واستشهد وعذب المئات من أعضاء الحزب الإسلامي الكوردستاني في المعتقلات التركية والسورية. كما أشارت كل من الحركة الإسلامية وحزب الحركة الإسلامية الموحدة في بيانهما التأسيسي في ١٩٨٧ و١٩٩٩ تباعاً إلى حماية "الدين والوطن معاً" وكـ المقصود بالوطن في هذه الأدبيات كردستان. وفي مؤتمره الأخير (حزيران ٢٠١١) رفع حزب الاتحاد الإسلامي في كردستان (يككرتو) شعار حق تقرير المصير لكردستان - العراق والعمل من أجـ دولة كردستان المستقلة، علماً أن الحزب المذكور يتهم من قبل خصومه بالتبعية لتنظيم الإخوان الدولي. ليس هناك أدنى شك في أن الاتحاد الإسلامي الكردستاني لو كان تابعاً لتنظيم الإخوان الدولي إدارياً، ما كان في استطاعته رفع شعار الاستقلال لكوردستان. وإن وقوف الجماعة الإسلامية بقيادة علي بابير إلى جانب الرئيس مسعود بارزاني في ٢٠١٢ في صراعه مع المالكي والتحالف الشيعي، الرافض للاستجابة للمطالب القومية الكردية، يقدم الدليل على عدم صحة ما كان يقال عن تبعية علي بابير وتنظيمه "كومل" لإيران. لذلك لا تؤيد المواقفُ الوطنية والقومية والاستقلالية التي تبديها أحزاب الإسلام السياسي في كردستان في العقدين الأخيرين الاتهامَ الموجه إلى التيار الإسلامي بأن تركيزه في الإسلام سيميّع الهوية الكردية للحركة الكردية وسيخلق التبعية والولاء للخارج.

وينقل عني الأستاذُ الدكتور عبد الفتاح في كتابه الأخير عن الإسلام السياسي في إقليم كردستان العراق وبدون الإشارة إلى مصدر لتوثيق قوله، بأنني أدعو الكرد إلى التخلي عن مطالبهم القومية لأن دخلنا عصر الصراعات الحضارية التي جعلت من مسألة الدولة القومية أمراً غير ضروري للكرد.[١] حبذا لو كان الأستاذ يعطي المصدر حتى نتحقق منه. ولكن حسب علمي لم أقل يوماً كلاماً بهذا المعنى، ولكن سبق أن كتبت وقلت في عدة مقالات في مجلة إلاي إسلام وقنوات التلفزة العربية (الجزيرة، والمستقلة، والحوار): إن الكرد غير مطالبين شرعاً ولا عقلاً

١ــ الإسلام السياسي في إقليم كوردستان-العراق، ص

بأن يقبلوا بالأمرالواقع الذي فُرض عليهم غدراً من قبل التقسيم الكولونيالي لوطنهم الكبير (كردستان) ضمن كيانات الدول القومية التي أفرزتها اتفاقيات سايكس – بيكو١. ولكن سبق أن قلت - ولا أزال أقول- إن عهد الدولة القومية عهد أوروبي، وبدأ يفي بغرضه هناك. تجاوزت أوروبا عصر الدول القومية إلى حد ما وإنها بصدد بناء التكتلات الإقليمية كالاتحاد الأوروبي. وجاءت إلينا فكرة الدولة القومية في الشرق الأوسط بعد ظهورها في أوروبا، وهي مرحلة عابرة في تاريخنا أيضاً لأننا نعيش عصر العولمة وعصراً أصبح فيه العالم قرية صغيرة وذلك بفضل الثورة التكنولوجية والثورة المعلوماتية. ولكن من حق الكرد أن يعيشوا الآن أسوة بالشعوب الأخرى ضمن كيان يختارونه بكل حرية. ولكن قد يدخل الشعب الكردي بإرادته الحرة في المستقبل ضمن كيانات اتحادية أكبر مع شعوب المنطقة التي ترتبط بها بروابط حضارية.

الماركسية الكردية: دعوة لإرهاب الإسلاميين وتخوينهم.

إن الكُتاب الماركسيين، خاصة الأساتذة ملا بختيار والدكتورعبد الفتاح علي البوتاني وصلاح بدر الدين، يشنون حملة شعواء على الإسلام السياسي في كردستان ويتهمونه بالإرهاب والتبعية، وبالتواطؤ مع الأنظمة الإقليمية والقومية المعادية للكرد. وهناك تخوين للتيار الإسلامي الكردي بأكمله ودعوة صريحة من قبل هؤلاء الأساتذة المذكورين "لاستئصال الإسلام السياسي من كردستان." ويدعو صلاح بدرالدين، رئيس رابطة كاوة للثقافة الكردية، مثلاً، القيادة السياسية والسلطات التنفيذية والتشريعية في كردستان إلى مواصلة إدارة الصراع المندلع مع جماعات – الإسلام السياسي" باتخاذ الإجراءات اللازمة من إدارية وتشريعية وقانونية وأمنية باتجاه إعادة النظر في وجود وشرعية وهيكلية وبرامج منظمات وأحزاب – الإسلام السياسي – التي كانت وما زالت تشكل ينبوعاً لكل شبكات الإرهاب العاملة في كردستان ولا تتمتع بأي تاريخ نضالي في حركة التحرر القومي الكردستانية وظهرت حديثاً بعد الموجة – الخمينية – والحركة الجهادية – السياسية - بدعم خارجي من جانب أطراف لا تكنّ الصداقة للشعب الكردي ".[٢] ويضيف

١ــ مجلة إلاي إسلام، السنة ٧،عدد١، ١٩٩٣، ص١٤

٢ــ المرجع نفسه

الأستاذ بدرالدين قائلاً: "يتبين أن العاملين في مجموعات الإرهاب في كردستان قديماً وحديثاً من تنظيمات وأفراد، والمتورطين في جرائم ضد الإنسانية من اغتيالات وذبح وقتل جماعي عبر التفجيرات والعمليات الانتحارية، يتحدرون بأغلبيتهم الساحقة من الأحزاب الإسلامية الكردية وخرجوا منها أو عليها بعد أن تشبعوا فكرياً من الأيديولوجيتا الأصولية لهذه الأحزاب التي ظهرت حديثاً بدعم التنظيم الدولي للإخوان المسلمين والأموال السعودية والإيرانية على وجه الخصوص، ولم يكن لها أي وجود أو دور في الحركة التحررية الكردستانية طوال تاريخها، ولبعضها الآن ممثلون في البرلمان وحصة في الحكومة.....". ويضيف الاستاذ "هذه الوقائع أحوج ما تكون إلى المراجعة وإعادة النظر من جانب القيادة السياسية الكردستانية ورئاسة وحكومة الإقليم. وذلك إذا أرادوا تجفيف منابع الإرهاب واستئصال جذوره قبل أن تتفاقم تبعات الحقائق المرة على الأرض".[١]

وفي صدد تقديمه لكتاب صلاح بدرالدين "الكرد بين إرهاب الدولة القومية والإسلام السياسي"، يقول الأستاذ الدكتور عبدالفتاح: أضيف إلى ما ذهب إليه أننا لسنا بحاجة إلى أحزاب الإسلام السياسي، لأن الكورد كانوا وما زالوا مسكونين بهمهم القومي، وما زالوا يعانون من الاضطهاد القومي، والإسلام السياسي يعقّد أمورهم، ويشتت جهودهم، ويميّع قضيتهم. بالعمل على إفراغ النضال القومي الكوردي من دلالاته القومية، هذا فضلاً عن، أنه يخلق فوضى دينية في كوردستان، لأن هذه الحركات الأصولية في الشرق الأوسط، وعلى حد قول المؤلف، على الرغم من شعاراتها الدينية البراقة، تنطلق في حقيقة الأمر من الأيديولوجيا القومية العنصرية. وتلبس عباءة الإسلام، وتحاول استغلال مبادئ الدين في خدمة الدعوة القومية الشوفينية، وما إعلان إسلام - ميشيل عفلق- إلا صورة معبرة عن هذه المعادلة ".[٢]

١ــ صلاح بدرالدين، الكرد بين إرهاب الدولة القومية والإسلام السياسي،
http://www.hevgirtin.net/kutub/Kurd/pages/١٢.htm

٢ـ عبد الفتاح علي البوتاني، عرض كتاب "الكرد بين إرهاب الدولة القومية والإسلام السياسي، الحوار المتمدن - العدد: ١٣٦٠ - ٢٠٠٥ / ١٠ / ٢٧

لا حظ أن الأستاذ صلاح بدرالدين يدعو هنا علناً حكومة كردستان لا إلى محاربة الجماعات الإرهابية في كردستان فقط بل إلى محاربة أحزاب الإسلام السياسي الكردي التي تعمل بشكل رسمي وشرعي ولها ممثلوها في البرلمان وكان لهم بيشمه ركة في الجبل تحارب إلى جانب قوات المقاومة الكردية في العقدين الأخيرين من القرن العشرين. استعمل صلاح بدرالدين هنا كلمات مثل "استئصال"، و"إجراءات أمنية" للتعامل مع الإسلاميين الكرد. هذه بحد ذاتها دعوة للتخوين والإرهاب ضد جماعات كردية رسمية لهم أعضاء في البرلمان وصوت لهم عشرات الألوف من الكرد، ومن حق هذه الجماعات في الدول الديمقراطية مقاضاة الكاتب قضائياً لأن هذه دعوة إلى إرهاب الدولة ضدهم. إن الأسلوب الذي يدعو إليه صلاح بدرالدين للتعامل مع الخصوم السياسيين (الإسلاميين) هو نفس الأسلوب الذي يتعامل به بشار الأسد مع المعارضة: الحل الأمني والتخوين وإنكار حقهم في الوجود.

إن النقطة الرئيسية التي يستند إليها الكاتبان في رفضهما الإسلام السياسي هي اعتقادهم بكون الإسلام السياسي في الشرق الأوسط (الإخوان وإيران وتركيا) عدو الشعب الكردي لأن هذه الجماعات لم تؤيد الحقوق المشروعة للكرد. وإذا استعملنا هذا المعيار الأيديولوجي لتخوين الناس وإعلان الحرب عليهم كما يفعله صلاح بدرالدين، نقول: لم يؤيد الماركسيون العرب والترك والفرس القضية الكردية في بلدانهم بل وقفوا مع حكوماتهم ضد الكرد. يكفي أن نذكر هنا موقف الحزب الشيوعي العراقي في عام ١٩٧٥ المؤيد لصدام ضد الحركة القومية بقيادة البارزاني مصطفى. هل هذا يبرر أن يطالب بعضهم اليوم، مثلاً، حكومة كردستان بملاحقة جميع فئات اليسار الكردي واعتبارهم أعداء الكرد؟ إن هذا النوع من الملاحقة والتخوين سيشمل حتى صلاح بدر الدين الذي يقول في كتاب صدر له مؤخراً: "أنا مرتبط بالماركسية بزواج كاثوليكي في الفكر والمنهج وطريقة التحليل".[١]

١ صلاح بدرالدين، الصراع في سوريا، النظام –الكرد- المعارضة، أربيل، رابطة كاوة للثقافة الكردية، ٢٠١٠، ص ٣٦١

وفي صدد تخوينه للشيخ علي بابير، أمير الكومل والنائب المنتخب لبرلمان العراق من أربيل. يكتب الدكتورعبد الفتاح علي البوتاني: "كان لعلي بابير وما زال علاقات مع الدول والقوى الإقليمية، على وجه التحديد مع إيران التي يتلقى منها الأموال والدعم المعنوي، ومما له دلالته سفراته المكوكية إلى هذه الدولة التي لا تريد الخير للكورد وتجربتهم الديمقراطية في كوردستان-العراق". ويضيف الأستاذ " لقد انخرط علي بابير منذ وقت مبكر في خدمة جهاز المخابرات العراقي" ١، علماً أن الشيخ علي بابير كان أحد أفراد البيشمه ركة الكرد ضد نظام صدام وعرف عنه شجاعته وحرصه الشديد على المصالح الكردية وموقفه المؤيد لإنزال القصاص على أحد أقربائه لتعاون الأخير مع جهاز الأمن العراقي.

الديمقراطية والأحزاب والجماعات الإسلامية الكردية:

تناولت أدبيات الإسلاميين الكرد مسألة الديمقراطية في كردستان في البداية بشيء من الغموض والرفض والعمومية والخجل. يقول الأستاذ هادي محمود، في دراسته المشار إليها أعلاه:

"لا تملك الحركات والقوى الإسلامية موقفاً موحداً أو واضحاً من الديمقراطية، ويميل أكثر المواقف إلى الجانب السلبي برغم التباين النسبي في المواقف إزاء هذه الموضوعة، ويبقى هذا التباين شكلياً في بعض الأحيان"٢. هذا الوصف قد ينطبق على بدايات الحركة الإسلامية كما سنبين أدناه.

يقول الأستاذ: يميل الفكر السياسي للحركة الإسلامية في كردستان العراق، مثلاً، إلى إقامة دكتاتورية دينية تعتمد على أساس فكرة المستبد العادل في تصوره لنظام الحكم. وقد نشرت الحركة الإسلامية العديد من الكتب والكراسات التي تتناول وجهة نظر الإسلام حول الديمقراطية على أساس اعتبارها (أي الديمقراطية) شكلاً من أشكال عدم الإيمان بالخالق، كما يذكر علي

---

١ الإسلام السياسي في إقليم كردستان-العراق، ملاحظات وانطباعات تاريخية وسياسية، دهوك، مطبعة جامعة دهوك، ٢٠١٢، ص ١٣٠-٣١

٢ الحركات السياسية الإسلامية في كردستان العراق. نظرة أولية". - www.althakafaaljadeda.com/٢٩٥/malff٤.htm

بابير أحد قياديي الحركة في كتابه "حل القضية الكردية بين الإيمان والبرلمان". وينقل الأستاذ هادي محمود عن الشيخ علي بابير قوله بعدم صلاحية وقدرة الإنسان على رسم منهاج حياته مهما بلغ من العلم والمعارف (انظرص٣٦-٣٧ من الكتاب المذكور). كما ينقل الأستاذ هادي عن السيد كاكه محمود العضو السابق في المكتب السياسي للحركة في كراسته حول الإسلاميين والبرلمان والوزارة، فكرة كون الحكم المطلق لله وحده وفي حالة عدم تطابق القوانين الوضعية مع الشريعة الإسلامية، يُعتبر المشرعون كفرة ويهدر دمهم ومالهم (ص١٢ من الكراسة).

كانت الحركة الإسلامية تطرح مفهوم الشورى بديلاً عن الديمقراطية، علماً أن الشورى حسب فهم الكثيرين من الإسلاميين غير ملزمة وهي حق لأهل الحل والعقد فقط وليس للعامة. ويتفق خه لات مع هادي محمود ويضيف أن الحركة الإسلامية كانت في التسعينيات من القرن الماضي لم تعط أية أهمية لمسألة الديمقراطية وتطرح بدلا منها مفهوم الشورى غير الملزمة.١

كما حاولت الجماعة الإسلامية في بداية تكوينها تفادي الديمقراطية والتركيز في مفهوم الشورى واعتبر أميرها الشيخ علي بابير "الديمقراطية ضرورة غربية وأن المسلمين بغنى عنها".٢

ويبدو أن الشيخ علي بابير بدأ هو الآخر مع الزمن يغير قناعته ويصرح بعدم تحفّظه عليها وعلى مبدأ حاكمية الشعب في حدود الشرع والتعددية الحزبية.٣ وفي مقابلة له في عام ٢٠٠٩ يقول علي بابير: من الطبيعي أن يغير الإنسان مع الزمن قناعته ويراجع أفكاره. ولكن صاحب الكراسة المشار إليه أعلاه لم يكتب لنفي شرعية البرلمان حينذاك، ولكن لتأكيد أن الحاكمية في التشريع الإسلامي محدود في وجود النص المبين، والبرلمان لا يمكن أن يتجاوزه، كما أن البرلمان والديمقراطية ليسا العصا السحرية لحل مشكلات المجتمع الكردي. ويضيف علي بابير "ولكن لا

---

١ بارت ورِوتين نيسلاما سياسي ل هه ريَا كوردستان-عيراق، ص٢٤٨-٢٤٩

٢ خه لات ـ ص٢٥٣

٣ حوسين مه حمه د عه زيز،سنوورة قه ده غه كان مه شكينن، دقى جاو يى كه وتنيك له كه ل ميرى كومه لى يسلامى، حابخانه ى سيما، ج٢، ص ١٥٠-١٥١

أرفض البرلمان ولا أرفض الديمقراطية رفضاً قاطعاً والتعددية السياسية والدينية هي من صلب القيم الإسلامية ".[١]

ولكن لا يزال داخل الجماعة الإسلامية تيار متشدد ويحظى بالنفوذ والحظوة داخل القيادة والقاعدة. ولسان حالهم هو دلشاد كرمياني عضو المكتب السياسي الذي صرح في مقابلة مع الأسبوعية "ئاوينة" في السليمانية في ٢١-١٠-٢٠١٢ (٣٤٥) بأنه لا يصح للنساء الجميلات أن يعملن مذيعات في التلفزيون. ودعا دلشاد كرمياني إلى فصل النساء والرجال حتى في مكتبهم السياسي. واعتبر كرمياني الديمقراطية في جوهرها كفراً وينافي النصوص القرآنية. في رسالة وجهها محمد حكيم المتحدث الرسمي باسم الجماعة الإسلامية على صفحته الشخصية على موقع فيسبوك الاجتماعي، أكد حكيم أن تصريح دلشاد كرمياني يمثل رأيه ويصب في خانة الحرية الشخصية والتعبير عن الرأي، مضيفاً أن هذا الموقف لا يعبر عن رؤية الجماعة الإسلامية[٢]. وكما نشر مكتب النساء في الجماعة الإسلامية بياناً أدان فيه بشدة، موقف دلشاد كرمياني، وجاء في البيان أن دلشاد كرماني ليس فقيهاً ولا يملك الأهلية الشرعية لإعطاء هذه التصريحات. ورد الكاتب الكردي مريوان وريا قانع بأن تصريحات كرماني لن ينتج منها إلا إعادة تجربة الطالبان في كردستان، وعد هذه التصريحات مخالفة لكل القيم والمعايير الإنسانية الحديثة ومخالفة للمنطق السليم، وأكد في رده أن الصراع مع الأفكار الظلامية التي يروج لها دلشاد كرمياني ليس من واجب العلمانين فحسب، بل هو واجب التيار الوسطي الإسلامي أيضاً.

نتفق مع الأستاذ مريوان أن أفكار دلشاد كرمياني هذه أفكار ظلامية وغير إنسانية وعفا عليها الزمن. وبرغم نفي الجماعة الإسلامية كون تصريحات دلشاد كرمياني ممثلة لرأي الجماعة فهو يمثل التيار المتشدد والمتنفذ إلى حد ما داخل الجماعة الإسلامية. سبق أن حصل دلشاد

---

١ سلام عبد الكريم، طوتاري إسلامي وطرفتى ئۆپۆزيسونى سياسى، سوليمانى : حابخانه ى سيفا، ٢٠٠٩ ص٨٨-٨٩ ، ٢٥٨ -٢٥٩.

٢ http://www.radionawxo.org/arabic/index.php/world-news/kurdistan-news/١٢٦٧٠-٢٠١٢-١٠-٢٤-١٧-١٧-٣٨

وتياره المتشدد على أصوات لا بأس بها في الانتخابات الأخيرة للكومل (الجماعة الإسلامية). لذلك من الخطأ اعتباره صوتاً ناشزاً. ولكن لا نعتقد أن أفكار هذه الجماعة المتشددة يعكس واقع التيار الإسلامي الكوردستاني الذي هو بمجمله تيار وسطي. وكما اختفت التيارات المتشددة الماركسية فالخط الإسلامي المتشدد آيل إلى الانحسار والزوال وإن إمكانية إعادة تجربة طالبان غير ممكنة في كردستان.

ويبدو أن تطورات الأحداث في كردستان، وأفول نجم الحركات الجهادية في العالم والتطورات الإقليمية والاحتلال الأمريكي للعراق ساهمت جميعاً في تنمية التطور الديمقراطي والبراغماتية في صفوف الجماعات والأحزاب الإسيلامية الكردية. مر التيار الإسلامي الكردستاني بمرحلة النمو والنضوج التي مرت بها الحركة العلمانية الكردية. كانت معظم الأحزاب القومية الكردية أحزاباً شمولية في كردستان، وتحت تأثير الماركسية- اللينينية في السبعينيات والثمانينيات ولم تكن الحروب الكردية - الكردية التي خاضتها هذه الأحزاب إلا من أجل بسط سيطرة الحزب الواحد في كردستان.

أما الاتحاد الإسلامي في كردستان العراق –والكلام للأستاذ هادي محمود- "فيتعامل بصورة أكثر مرونة مع صيغة الديمقراطية على الرغم من عدم الإيمان بها في الجوهر". أشار الحزب في مؤتمره الأول إلى الديمقراطية ولكن ركز في مفهوم الشورى. أما في مؤتمره الثاني (١٩٩٦)، فيشير الاتحاد الإسلامي إلى ضرورة تبني الديمقراطية والتداول السلمي للسلطة والتعددية الحزبية وأن يكون للشعب حق آليات مناسبة لممارسة سيادته. ورسخ المؤتمر الثالث (١٩٩٩) هذه المفاهيم في النظام الداخلي.١

فالاتحاد الإسلامي يشير في منهاجه إلى حق الشعب في اتخاذ السلطة السياسية بطريقة ديمقراطية من دون الإشارة إلى السلطة التشريعية. ويشير الاتحاد إلى حرية الاعتقاد في الإسلام التي تقتضي التعددية السياسية والفكرية ويورد الاتحاد شرطاً على ذلك وهو (إطار القيم العليا).

---

١ بارت وروتين إسلام سياسى ل هه ريا كوردستان-عيراق، ص ٢٥٢-٢٥٣

ومن خلال متابعة منهاج الاتحاد الإسلامي وخطابه السياسي يمكن ملاحظة عدم تعامل الاتحاد بشكل حساس مع مصطلح الديمقراطية، في حين أن الحركة الإسلامية في البداية كانت لا تستخدم هذا المصطلح أساساً.

ولكن الاتحاد الإسلامي لديه فهمه الخاص للديمقراطية التي تعني الشورى، فمنهاج الاتحاد يشير إلى "أن الشورى تحقق العدل في الحكم وتضمن الحريات العامة". ومن الناحية العملية. شاركت الحركة الإسلامية وقادة الاتحاد الإسلامي الحالي وشخصيات أساسية منه، في قائمة موحدة في الانتخابات البرلمانية التي جرت في كردستان عام ١٩٩٢، كما رشحت تلك القائمة المرشد العام للحركة لمنصب قائد الحركة الكردية في الانتخابات التي جرت لهذا المنصب في أثناء الانتخابات البرلمانية. واستمر التيار الإسلامي في المشاركة في العملية الديمقراطية مشاركة عملية منذ التسعينيات حتى الآن.

يبدو أن الأساتذة بدران وأزاد أحمد وصلاح بدرالدين وغيرهم من الماركسيين والعلمانيين المتطرفيين مستاؤون من حرص الأستاذ مسعود البارزاني على إعطاء المجال لأحزاب الإسلام السياسي في كرستان بالعمل الحزبي الحر شريطة الالتزام باللعبة الديمقراطية والابتعاد عن الإرهاب، علماً أن الدستور العراقي ضمن لهم هذا الحق. ولكن اليسار الكردي، خاصة الماركسيين وبدعم الحركات النسائية المتطرفة المحلية والدولية منهم قاموا بحملة إعلامية كبيرة من أجل إزالة كل أثر للإسلام في الحياة الاجتماعية والسياسية في كردستان. واشتدت الحملة التي شنت على الإسلام في أثناء إعداد مشروع دستور كردستان وبحجج التحدي للعنف ضد النساء ومسألة القتل باسم الشرف وعادة ختان النساء التي تنتشر بين بعض القبائل في المناطق النائية.١

يقول الإسلاميون: إنهم يدركون أن الكثير من قوانين الشريعة كان من اجتهادات علماء العصور القديمة وبحاجة إلى قراءات جديدة لتلائم الواقع المعاصر، خاصة تلك التي تتعلق بقضايا

١ http://www.henase.org/٢٠٠٧/٠٣/b ديالزط

log-post_٢٠.html اهۆزان مەحمود ئەو یاسایەی ئێستا هەیە، یاسایەکی ملیشیاییە

سازداني: سەلاحەدین بایەزیدي

حقوق المرأة وحقوق الإنسان والأقليات العرقية والدينية داخل الدولة القومية. ولكن العلمانيين الكرد وبالتحديد العناصر من ذوي التوجهات اليسارية الذين خسروا الحرب على الدين بعد سقوط الماركسية، يريدون استغلال هذه المسائل الخلافية والثانوية التي عليها جدال حتى في الوسط الإسلامي لشن حرب أيديولوجية على الإسلام. وتقدم جريدة برايتي في عددها ٣٠١ إحصائيات دقيقة من المحاكم والاستبانات التي تؤكد أن معظم حالات ضرب النساء أو الجرائم المتعلقة بالشرف تقع في وسط العوائل التي لا تنتمي إلى التيار الإسلامي، وبين الرجال الذين يشربون المشروبات الكحولية والمقامرين أو من يمارسون التدين بصفته عادة وينقصهم الوعي الديني. لذلك يقول هؤلاء: إن المشروع الإسلامي إن طبق فهو الذي يحمي المرأة والأقليات الدينية في كردستان، ولم يكن في كردستان طيلة العصور الإسلامية قبل ولادة الدولة القومية حملات لإبادة الأقليات. كما أن قراءة دقيقة لكتاب "أوقيانوسيك له تاوان" الذي أعدته امرأة منتمية إلى حركة فمينيزم في كردستان تبين لنا بكل وضوح أن الظلم الواقع على المرأة الكردية والظروف التي دفعت الكثير من النساء إلى سوق الدعارة لا تمت بصلة مباشرة إلى الإسلام والشريعة بل إلى غياب الشريعة والقيم الإسلامية الأصيلة ووجود التخلف الاجتماعي، والفهم الخاطيء لبعض مفاهيم الإسلام الصحيحة". وتتهم المؤلفة بكل وضوح الحكومة (العلمانية) الكردية بالتورط في هذه الجريمة، خاصة في الوجود المكثف للمسؤولين في سوق الدعارة وتهاونهم مع الأطراف المتورطة في هذه الظاهرة التي تحط من قيمة المرأة وتحولها إلى سلعة رخيصة، كما تربط الكاتبة بين انتشار سوق الدعارة والفساد الإداري الذي تعيشه السلطة الكردية.[١]

إن ما تطالب به هذه الشريحة من التيار العلماني الكردي هو التهميش أو الإقصاء للإسلاميين ويدعون علناً حتى لاستئصالهم وبكل السبل الممكنة واتباع سياسة "تجفيف الينابيع وإفراغ المستنقعات التي تنمو فيها براثن الإسلام السياسي"، كما كانت تقوم به حكومات زين العابدين في تونس وصدام وأسد في سورية والعراق ومبارك في مصر، ويقوم به الجنرالات في الجزائر حالياً، علماً أن زين العابدين اعتمد على العناصر الماركسية في تنفيذ تلك السياسة. وفي تصور

١ـ خةندان حةمةجةزا سترياج، نوقيانوسيك لةتاوان، سليمانى، جابخانى شفان، ٢٠٠٧، ١٣٠-١٣١

هؤلاء أنه ليس هناك إسلام معتدل وإسلام متطرف وأن الجماعات الإسلامية المعتدلة كالإخوان المسلمين وغيرهم إما يخفون أجندات سرية وإما هم حواضن للإرهاب في المستقبل.

وفي الحقيقة حاولت حكومة الإقليم لفترة تبني هذه السياسة في التهميش والإقصاء مع الإسلاميين ولكن المتغيرات المحلية في العراق والشرق الأوسط، وأهم هذه المتغيرات هو الربيع العربي وظهور كتلة التغيير في كردستان، أدت إلى تغيير هذه السياسة. يقول ديفيد رومانو: كانت حكومة الإقليم تشعر بخطر حقيقي من إرهاب الجماعات العنيفة في المنطقة ـ مثل حماس. والتوحيد، وقوة سوران، وجماعة أنصار السنة، حتى الجماعة الإسلامية كانت تبدي ميلاً نحو التطرف والعنف الجهادي. ولكن الأمر الذي لا يستطيع رومانو قبوله هو أن يُستهدف التيار الإسلامي كله، خاصة الجماعة الإسلامية والحركة الإسلامية والاتحاد الإسلامي، بمجرد الظن أن هذه الأحزاب قد تلجأ إلى العنف إذا شعرت بأنها قوية بما فيه الكفاية للقيام بذلك.

ينقل رومانو عن كل من كريم سنجاري وزير الداخلية في الإقليم ودانا مجيد رئيس الأمن في المناطق الخاضعة للاتحاد الوطني قولهم: إن الجماعات الإسلامية المعتدلة الكردية تتصرف مثل "الروضة"، أو حواضن لتعريف الناس بالإسلام السياسي، ومن ثم يتحولون إلى إرهابيين. يقول كريم سنجاري "٩٠ ٪ من أنصار الإسلام كانوا أعضاء سابقين في الحركة الإسلامية في كردستان. والجماعة الإسلامية، أو الاتحاد الإسلامي الكردستاني. يكتب رومانو قائلاً: كيف يمكننا وقف ما تسميه الإدارة الكردية بـ "رياض الأطفال" هذه إذا قبلت الأحزاب الإسلامية العمل في كردستان بالعمل ضمن القواعد الديمقراطية للعبة؟" ويضيف رومانو أن اتهام كل التيار الإسلامي في كردستان بالإرهاب والتضييق عليه لا يمكن أن يكون خياراً للمجتمعات التي تقدر الحرية والديمقراطية. وهذه السياسة ستؤدي حتماً إلى نمو العنف المتطرف بدلاً من حصره.[١] ولاحظ (رومانو) أن هناك افتقاداً للأدلة المباشرة يظهر تعاون أنصار الإسلام مع الحركة الإسلامية

١ـ "An Outline of Kurdish Islamist Groups in Iraq". http://www.jamestown.org/uploads/media/Jamestown-RomanoIraqiKurds_٠١.pdf pP.١٥-١٦

والمجموعة (الجماعة)الإسلامية، ولكن عند ذلك، وبعد مرور شهر، "تجد بعض أشخاص المجموعة الإسلامية تقتل أشخاصاً من أنصار الإسلام... وأعتقد أن هناك تشمعاً وتضاؤلاً لعلاقاتهم".[١]

يبدو أن المتطرفين من العلمانيين الكرد اليساريين يتفقون مع اليمين المتطرف الأمريكي الممثل بالمحافظين الجدد (تحالف اليمين المسيحي والصهيونية في أمريكا) فيما يتعلق بالموقف من الإسلام السياسي. يقول دانيال بايبس، الكاتب الأمريكي إليهودي المحافظ والمختص بالحركات الإسلامية، إن الإسلام السياسي هو حركة دينية فاشية (إسلامو ـ فاشسيت)، شمولية ولها أجندة للسيطرة على العالم من خلال الجهاد، وإنها ضد المرأة والأقليات الدينية. وحسب رأيه ليس هناك إسلام معتدل وإسلام غير معتدل، والحركات الإسلامية كالإخوان والنهضة في تونس والإسلاميين في تركيا "حواضن للإرهاب" ويستخدمون الديمقراطية للوصول إلى السلطة كما استخدمت الحركة النازية الديمقراطية للوصول إلى الحكم.[٢] وكان لدانيال بايبس نفوذ في الإدارة الاميريكية أيام الرئيس بوش الأب والابن. وهناك مدرسة أمريكية مكونة من مجموعة من الأكاديمين في الإسلام السياسي يختلفون مع دانيال بايبيس ويقولون: من الخطأ التعميم في التعامل مع الحركة الإسلامية العالمية، فهناك عدة مدارس واتجاهات داخل الإسلام السياسي. والتيار الإسلامي الأصلي والرئيسي هو تيار إصلاحي، والتيار الإرهابي يمثل الأقلية. وأبرز مفكري هذه المدرسة هو الدكتور جون إسبسيتو، الباحث الكبير وصاحب العديد من المؤلفات. وكان إسبسيتو مستشاراً للشؤون الإسلامية في إدارة كلنتون ويرى أن الإسلام السياسي قادر على أن يساهم في التجربة الديمقراطية في العالم الإسلامي، وأن هناك دولاً، خاصة الأنظمة العلمانية الديكتاتورية في الشرق الأوسط، تهول وتبالغ في خطورة الإسلام السياسي وأن إرهاب الإسلام السياسي نابع إلى حد غير

١ـ (النور) تفتح ملف نشوء وصعود وانشقاقات ومستقبل الحركات الإسلامية الكردية نقلا ٢٠٠٨/٠٦/٢٤ وطن للجميع

٢ـ Daneil Pipes , In the Path of God :Islam and Political Power.Transaction Books, New Jersey, August ٢٠٠٢ ; "At War with Islamic Fascists" ; Daniel Pipes www.danielpipes.org/٢٨٤٨/at-war-with-islamic-fascistsS,١٤ Aug ٢٠٠٦

قليل من تبعات السياسة الخارجية الأمريكية والقمع الممارس من قبل الأنظمة الدكتاتورية على التيار الإسلامي.[١]

يرى الأستاذ أبو بكر علي، عضو المكتب السياسي في الاتحاد الإسلامي أحد منظري الإسلام السياسي في كردستان، إن هناك مجموعة من الكتاب العلمانيين الذين خرجوا جميعاً "من عباءة الماركسية "[٢] والشيوعية الستاليتية والذين أخذوا مواقع مهمة في إعلام الديمقراطي الكردستاني والاتحاد الوطني، يحاولون عبثاً خلق فوبيا الإسلام السياسي والتهويل والتضخيم من مخاطره لدفع حكومة الإقليم إلى تبني عقيدة اللادينية (لايق) على الطريقة الكمالية. ويحذر الأستاذ أبو بكر علي من خطورة هذه العقلية الشمولية والأصولية والدوغماتية في إنكار المقابل، ويضيف أن هذه المنهجية "ليست خاطئة وعقيمة وعفّى عليها الزمن فحسب بل خطرة لأنها ستشغل الكرد بحروب أيديولوجية وصراعات سياسية قد يستغلها أعداء الكرد".[٣]

ويتفق الأستاذ فاروق رفيق مع أبو بكر علي حول انبهار النخبة الكردية حتى الثمالة بالماركسية (ماركسيفكيشين)، وبالتحديد بين النخبة الكردية من كردستان الشرقية (كردستان في إيران)، فقد أصبح جل همهم حتى في الغرب الترويجَ لهذه العقيدة التي أثبتت عقمها. وأصبح من الموديل للنخبة الكردية أن تهاجم الإسلام وحضارته ولكن ليس هذا من رؤيتها بل من رؤية الآخر الأوروبي (الاستشراق وباستعارة المنهجية الماركسية وحركة الفمينزم الغربية -الحركة النسائية). يكتب الأستاذ فاروق رفيق: أن أصدق مثال حول تحول النخبة الكردية إلى بوق يردد بدون دراية وتدقيق ما قاله الآخرون من المستشرقين والصحفيين الغربيين من أخطاء وتهم نتيجة لجهلهم بالواقع الكردي والحضارة الإسلامية هو كتاب "إيمراتوريتى لم " للأستاذ رفيق صابر[٤]. يقول

١ـ Azzam Tamimi and John L.Esposito Islam and Secularism in the Middle East, C Hurst & Co Publishers Ltd ٢٠٠٠ ; John L. Esposito The Islamic Threat: Myth or Reality? New York: Oxford University Press, ١٩٩٢.

٢ـ ناسيوناليز مى كوردى، ديديكى ئيسلامى هاوضةرخ، هولير، جابخانةى روزهة لات، ب ١،٢٠٠٨،ص١١٢

٣ـ هة مان سةر جاوة ، ص ٩٠-٩١

٤ـ إيمراتوريتي لم، دةر باري ئيسلام و خيل و ناسيونالزم، سويد رابوون ١٩٩٨

حتى عنوان الكتاب يوعز بالانحياز والتقليل من شأن الحضارة الإسلامية. إن الرمل يرمز إلى الصحراء والعرب، وهو إشارة إلى أن الإسلام حضارة عربية متخلفة وليست عالمية، وأنه فاقد للروح والعمق ولا يستطيع الصمود أمام العواصف. ويضيف الأستاذ فاروق "أن الكتاب من الغلاف إلى الغلاف عبارة عن نقل مغالطات الكُتاب الغربين والمستشرقين وحقدهم وتعصبهم فيما كتبوا عن الإسلام والحضارة الإسلامية والشرق الأوسط من أمثال ماركس وأنجلس وغيرهما. ولم يقدم الكاتب هنا أي إسهام جديد في هذا المجال، والكتاب مليء بالأخطاء وفاقد لأبسط قواعد الموضوعية والمنهج العلمي"[١]. وفي صدد الإشارة إلى نفس الكتاب يقول الأستاذ محمد حريري، كاتب كردي مقيم في لندن: إن رفيق صابر نقل الكثير من آرائه في الكتاب الآنف الذكر من كتاب "العقل السياسي العربي ـ محدداته وتجلياته" للدكتور محمد عابد الجابري. ولكن الأخير يتكلم عن ثلاثة مكونات في العقل العربي في العصور الإسلامية " القبيلة، والغنيمة، والعقيدة". ولكن رفيق صابر تجاهل دور العقيدة والقبيلة وركز في الغنيمة ويعود ذلك حسب تصور محمد حريري إلى خلفيته الماركسية الستالينية التي تحكمها المادية-الديالكتيكية.[٢]

تتفق هذه الشريحة من النخبة الكردية مع العنصريين في الغرب في عدائهم للعرب الذين يصفونهم بالحفاة والعراة، ويصفون الإسلام بكونه ديناً جامداً وفاقداً للروح والجوانب الفنية.

ويحقق إنكارُ أن الهوية والتاريخ الإسلامي مكوّنٌ ضمن الهوية القومية شرخاً وأذى كبيرين بالهوية الكردية. إن الإنسان الكردي يفقد الثقة بذاته في مرحلة حساسة من تاريخ بناء دولته القومية. إن استعارة القراءة الاستشراقية لتاريخ وثقافة الكرد لا تقدم للكرد سبيلاً للأزمة بل تخلق له أم الأزمات لأن ذلك يشكل الطعن في ذات وكيان الشخصية الكردية. ولعبت النخبة الكردية المتغربة بعلم أو بدون علم في إلحاق ضرر كبير للمشروع القومي حين أعطت من جانب صورة قاتمة لمجتمعها الكردي المسلم، وصورة خيالية للجنة الموعودة في الغرب، وسبّب ذلك النزوحَ

١ غة مةجفاتيةكان، سوليمانى، رةنج، ٢٠٠٦، ص٢٩٤-٩٥، ٢٩٧-٩٨

٢ـ إمبراطورية الرمال أم إمبراطورية التضليل"، إلاي إسلام، السنة ١٣،العدد١،اذار،١٩٩٩، ص٢١

للآلاف من العناصر الشابة التي تكوّن مستقبل الكرد إلى الغرب[١]، وإن الآلاف من هؤلاء الشباب يعيشون معاناة جديدة بدأت بالتفكك العائلي والضياع والانسلاخ من هويتهم الكردية والفقر من الناحية المادية والعلمية والروحية.[٢] ولكن يرى الأستاذ سه رو قادر أن الماركسية دخلت الفكر القومي الكردي في بداية القرن العشرين لوجود ضرورة وفراغ فكري. فقد انحسر دور الإسلام وانسحب من الاستجابة للمشكلات القومية والمسائل الاجتماعية." ولم يكن الإسلاميون يملكون آنذاك غير الدعوة إلى التغني بأمجاد الماضي وتمجيد الأيام حين كان للترك والعرب والفرس السلطة والهيمنة على الآخرين" [٣].

يعود خطأ منهجية العلمانيين، الكرد المتشددين في التعامل مع الإسلام إلى كونهم في صراع لا مع الإسلام السياسي فحسب بل مع الإسلام نفسه، وذلك لكونهم واقعين تحت تأثير المدرسة الاستشراقية، التي تعاني من عقدة المركزية الأوروبية في التعالي واعتبار الآخرين متخلفين ولا خلاص لهم إلا بالتخلص من ماضيهم الإسلامي فكراً وتراثاً وعقيدةً، والسير على خطى الأوروبيين. لذلك يشعر العلمانيون الكرد بعقدة الشعور بالدونية تجاه الآخر الأوروبي[٤]، علماً أن العلمانين الكرد يرددون بعض الاتهامات التي كان يرددها الرعيل الأول من المستشرقين الواقعين تحت تأثير المسيحية التبشيرية من كون الإسلام ديناً يشجع على سفك الدماء، وأنه فاقد للرحمة والعمق الحضاري، وأنه فُرض على الشعوب غير العربية بقوة السيف. باختصار يقول لسان حالهم: "الإسلام هو دين يعكس قيم البداوة الخشنة والجامدة "[٥]. من الجدير بالذكر، أن المستشرقين المتأخرين تداركوا هذه الأخطاء التي وقع فيها زملاؤهم من الرعيل الأول ونذر العديد منهم حياتهم لتسليط الضوء بل إنقاذ الكثير من الكنوز الإسلامية التي خدمت البشرية. وهناك

١ــ ماليكى ليك ترازاو و ويزدانيكى بيمار، جابخانه ى رنج،٢٠٠٢، ص ٢٠-٢٢

٢ــ هة مان ستر جاوة ، ص٢٣

٣ــ كومه اكا، دين ن و توندو تيزي ،٨٧-٨٨

٤ــ أبو بكر على، ٨٨-٨٩

٥ــ رفيق صابر،

إجماع بين الباحثين الأوروبيين على أن الحضارة الإسلامية كانت أحد العوامل المهمة في تحقيق النهضة الأوروبية.

وفي صدد تقويمه لهذا الجيل من العلمانيين المتغربين يعطينا الأستاذ فاروق رفيق وصفاً دقيقاً فيقول" إن هذا الجيل يعتبر ابن زنا من الناحية الفكرية لأنه لا يملك أباً وأصلاً ولا عمقاً حضارياً في المجتمع الكردي. فهو ليس امتداداً لجيل محوي ونالي وخاني، وهذا الجيل الممسوخ يردد كالببغاء ما يقوله العلمانيون العرب والفرس الذين بدورهم يرددون آراء المستشرقين والكتاب الغربيين حول الإسلام، وهي لا تخلو من خطأ المنهجية والتعصب والضحالة الفكرية.[1]

كما أن افتعال هذا الصراع مع الإسلام، والتاريخُ الكردي فيه، الذي يمتد لأكثر من ١٤٠٠ سنة يُلحق أضراراً كبيرةً بالمشروع القومي الكردي" لأن المشاريع القومية في أوروبا والشرق الأوسط بنيت على التاريخ[2]. فالمشاريع القومية تستغل التاريخ وتقدم قراءة خاصة وتبين قدرة أبنائه على العطاء الدائم. إن اعتبار الإسلام والتاريخ الكردي لـ ١٤٠٠ سنة فترة غاب فيها الكرد عن مسرح التاريخ وأصبحوا فاقدين للإرادة، ليس مغالطة تاريخية فقط، بل يقدم حجة للشوفينيين من أبناء الشعوب المجاورة الذين يحاولون تكوين صورة للكرد بكونهم فاقدين للحضارة وبأنهم لم يكن لهم يوماً كيان سياسي أو تأثير على مجرى الأحداث في المنطقة. فالعلمانيون الكرد حين يقولون إننا لم نقدم أية إسهامات في الحضارة الإسلامية العباسية التي كانت حضارة عالمية بلغة عربية، والادعاء بأن الدولة الأيوبية لم تكن كردية بل عربية وأن ٥٠٠ عام من حكم العثمانيين في كردستان كان حكماً تركياً والحكم الصفوي كان حكماً فارسياً، يقدمون خدمة كبيرة ومجانية للمشاريع القومية للشعوب المجاورة. وتحرمنا هذه الطريقة في التفكير من الرصيد الغني من الإسهامات المقدمة للمشروع الوطني الكردستاني الذي قدمه شعراؤنا وعلماؤنا والقادة التاريخيون من ذوي الخلفيات الإسلامية[3].

١ـ باكس ئمريكانا، سه ردةمى هه يه نه ى ئه مريكى، سوليمانى، جابخانه ى رة نج، جابى دووه م ٢٠٠٢، س٣٤

٢ـ أبو بكر علي، ص٨٦-٨٧

٣ـ أبو بكر علي، ص١٢٣-١٢٧، ١٣٥-١٣٨

حين تحاول الماركسية الكردية تحميل الإسلام كل ويلات الكرد التاريخية والتسبب في تأخر نجاح المشروع القومي الكردي، ليكون ذلك ستاراً لإعلان الحرب على الإسلام، تقع في مغالطة منهجية مع الماركسية نفسها. فحسب التحليل الماركسي لا يلعب الدين إلا دوراً ثانوياً في تقرير المسار التاريخي البشري الذي تهيمن عليه الجبريات المادية، خاصة وسائل الإنتاج، كما أن الماركسية لا تعير المشروع القومي إلا اهتماماً ثانوياً وأن الدولة القومية ليست إلا أداة بيد الطبقة البورجوازية المستغلة للشعوب وأنها آيلة للزوال.[١]

١ــ أبو بكر علي، ص ١٠٩-١١١، ١١٤-١١٦

الفصل السادس عشر

نحو علمانية التعايش في كردستان

المبحث الأول

"الإصلاح وضرورة حوار العلمانيين والإسلاميين في كردستان"

الأستاذ سرو قادر

نحاول أن نجيب هنا عن السؤال التالي: هل يمكن التعايش السلمي بين العلمانيين والإسلاميين في كردستان؟ للإجابة عن هذا السؤال من الضروري أن نتحرى التطورات الحاصلة في النظام الاجتماعي والسياسي في المنطقة، علماً أن الصراع بين التيارين وجد لأكثر من قرن وخلف ميراثاً دموياً. ففي القرن الماضي تعامل الطرفان مع بعضها حسب رؤى أيديولوجية جامدة وكان كل طرف يرى وجوده في نفي الآخر. فالتيار العلماني كان منقسماً إلى جناح قومي وماركسي. والإسلاميون كانوا منقسمين على أسس أيديولوجية ضيقة وحسب قراءات مختلفة للإسلام ويسعون للعمل السياسي استناداً إلى فهم سياسي وأيديولوجي للدين.

إن الأيديولوجية هي تصور ونظام للكون يصوغها طرف ويريد أن يسير المجتمع حسب ذلك النظام. إن أصحاب الأيديولوجيات لهم قناعات بأفكارهم ويحاولون فرضها على المجتمعات وذلك بحركات فكرية سياسية والسعي لإرغام الآخرين بالخضوع لهم.

في تصورنا، ليس هناك فرق بين أصحاب الأيديولوجيات والأنظمة السياسية سواء كانت تلك المستندة إلى الرأسمالية (النازية والفاشية والعسكرتارية في إسبانيا) أو الأنظمة القومية العنصرية (كالنظام التركي الكمالي أو النظام الإيراني في عهد العائلة البهلوية أو الناصرية العروبية). وقس على نفس المنوال حكم الأنظمة والأحزاب السياسية الإسلامية في أفغانستان طالبان وإيران الجمهورية الإسلامية والعراق بعد الغزو الأمريكي وحكم الإسلام السياسي الذي تم تأسيسه في دول الربيع العربي (مصر تونس). فالقاسم المشترك بين كل هذه الأنظمة هو محاولة فرض رؤى أيديولوجية خاصة وتجاربها وقناعاتها على المجتمع بأسره وبطريقة قسرية.

إن الأنظمة التي استندت في حكمها على أيديولوجيات شمولية لا تسعى لبناء نظام الحكم على الأسس العلمية ولا تحاول أن تتأقلم مع معطيات الواقع والتجارب الإنسانية في مجتمعاتها. لذلك تلجأ هذه الأنظمة في أثناء الأزمات إلى الشدة وسياسة القمع لإسكات معارضيها.

إن هذه الأنظمة الأيديولوجية الشمولية لا تؤمن بحرية الإنسان وإرادته في الحياة ولا تطيق وجود المعارضة وتحاول أن تقمع كل رأي مخالف، ولا تؤمن بضرورة وجود التعددية داخل مجتمعاتها. إن أصحاب النظريات الأيديولوجية لا يستطيعون العيش مع الديمقراطية وإن تجارب البشرية تثبت لنا بلا شك أن الأنظمة المستندة إلى الأيديولوجيات لم تستطع إقامة الديمقراطية في بلدانها.

شهد آخر القرن العشرين سقوط الأنظمة الشيوعية وحلت محلها الأنظمة الديمقراطية. كما شهدت نفس الفترة ظهور بعض الأنظمة القومية الدكتاتورية ولكن سرعان ما آلت هذه الأنظمة أو قسم منها إلى أنظمة ديمقراطية أيضاً. لذلك آن الأوان أن يقرر الإسلاميون أي خيار سيتخذون، هل يقبلون بالديمقراطية ويعملون ضمن الأنساق الديمقراطية كأجنحة محافظة فيها، أم يصرون على مواصلة مسيرتهم الحالية في السعي لبناء أنظمة أيديولوجية؟. فعملهم بصفتهم جناحاً محافظاً ضمن نظام ديمقراطي، مقبولٌ ديمقراطياً، ولكن لا يمكن أن يكونوا حزباً أيديولوجيا شمولياً ويتحركوا في فضاء ديمقراطي.

بدأ الإسلاميون مؤخراً مراجعة أنفسهم واتخاذ خطوات نحو الديمقراطية. فالتجربة الأردوغانية، مثلاً، ليست تجربة ديمقراطية فقط، جديرةً بالملاحظة، بل استطاعت أن تحقق إنجازات اقتصادية رائعة وتقدم نموذجاً فريداً وناجحاً.

على الحركات الإسلامية التي تحاول بناء تجربة ديمقراطية الاستجابة لمسألتين هامتين: أولاً: مسألة الإيمان بالديمقراطية الحقيقية، وثانياً: الإقرار بالقيم العلمية الأساسية الاقتصادية الضرورية للسوق والمطلوبة لبناء نظام اقتصادي متين في مجتمع ديمقراطي. ويبقى هناك سؤال يطرح نفسه وهو هل الإسلاميون مستعدون للرضوخ لهذه الحقيقة؟.

يبدو أن الإسلاميين في العالم العربي يتجهون نحو الديمقراطية في خطابهم، ولكن تجربتهم في الحكم حتى الآن، خاصة في مصر وتونس، تبين أنه ما زالت هناك نزعة نحو كبح الرأي المقابل ونلاحظ التوجه بشوق وحماسة نحو النزعات الدكتاتورية السابقة، وهذا يعود إلى سمة الأيديولوجية الشمولية لتلك الأحزاب، ولكن نترك للمستقبل الحكم على الأمور.

أما الجمهورية الإسلامية في إيران فإنها نظام شمولي يستند إلى أيديولوجية شمولية ولا يؤمن بالديمقراطية.

أما الأحزاب الشيعية التي وصلت إلى الحكم في العراق بعد ٢٠٠٣ فإنها لم تقم حتى الآن بخطى إصلاحية ولم تقدم شيئاً إيجابياً، ويبدو أنها ماضية في مسعاها نحو بناء نظام مذهبي متطرف. فبدلاً من أن تقوم هذه الأحزاب ببناء البلد وتطويره اقتصادياً وتتأقلم مع الديمقراطية فإنها تنشغل بتنظيم مناسبات عاشوراء وتاسوعاء وتهميش السنة ومعاداة الكرد.

وإذا استعان الإسلاميون في كردستان بالتجربة التركية واستطاعوا أن يحققوا إصلاحات بتأصيل القيم الديمقراطية في صفوفهم، فمن الضروري أن يعطى لهم الحق في المشاركة في بناء المشروع الوطني، وإدارة البلاد، وبالمقابل يجب ألا يكون هناك أي عائق أمام عملهم أو خطر يهدد وجودهم.

إن للديمقراطية معنى واحداً، وهي الحقيقة العلمية الوحيدة التي أثبتت صلاحها في ممارسة العمل، فمعظم الشعوب في العالم تحاول الاستفادة منها والتأقلم معها وخلق الأجواء التي تتعايش فيها الديمقراطية مع قيمها. نعم يجب علينا أن نقر أن الديمقراطية تعني قبول التعددية في الفكر والسياسة والحكم، ولكن هناك قيم أساسية للديمقراطية لا يمكن بأي حال من الأحوال التفريط بها: وهي المبدآن اللذان سبق أن أشرنا إليهما أعلاه.

وأما العلمانيون في كردستان فإنهم بدورهم أيضاً لم يوفقوا حتى الآن كما ينبغي في بناء الديمقراطية وتأصيلها بصفتها قيمةً من القيم في المجتمع، وذلك لأن بعضهم لم يتخلص بعد من تأثير الأيديولوجية القومية المتطرفة. فعليهم أيضاً أن يسعوا للتخلص من الآثار السلبية

للأيديولوجيا القومية الشمولية ومن آثار العادات والتقاليد المجتمعية المنافية للقيم الديمقراطية. لا تتفق القيم الديمقراطية مع قيم التشدد والتطرف والتقليدية.

يكمن استقلال كردستان في وجود وتحقيق الديمقراطية لا في وجود التوجه القومي الضيق بين أبناء شعبنا.

المبحث الثاني

"المفاصل المشتركة والمختلفة للتيارين الإسلامي والقومي العلماني في كردستان"

الأستاذ كامران بابان زادة

لم يشهد تاريخ أي قوم من الأقوام في المنطقة في مرحلة ما بعد التحرر، هذا القدر من المشاجرات والاختلاف في الرؤى بين نخبتها المثقفة، حول المفهومين: (الإسلام) و(القومية) مثل ما حدث في كردستان في نهاية القرن الماضي خاصة بعد انتفاضة ربيع العام ١٩٩١.[١]

وبصورة عامة تعتقد النخبة العلمانية الكردية بخلاف علمانيات الشعوب المجاورة بوجود تضاد بين مفهومي القومية والإسلامية، وقد تقاعست النخبة العلمانية والحركة القومية الكردية في إيجاد القواسم المشتركة بين القومية والإسلام علماً بأن الشعوب المجاورة استطاعت أن تبني أسساً معرفية وفكرية وخلق الآليات المناسبة للتعايش بين العلمانيين والإسلاميين في بلدانهم.

وفي الوقت الذي نقوّم وننتقد مفكري ومنظري شعبنا من الاتجاه العلماني، ونحاول إبداء ملاحظاتنا تجاه فكرهم، لسنا هنا في صدد التقليل من قيمة الآخر، بل إننا نحترم تصوراتهم الخاصة بهم في المواضيع المذكورة، ولكننا نبدي أسفنا لتقاعس النخبة في إيجاد الأرضيات المشتركة بين الرؤى المختلفة، ويلاحظ أيضاً وجود نزعة تنظيرية بعيدة عن الواقع في صدد الحديث حول المواضيع الإسلامية والعلمانية في كردستان، ووجود فقر في أدب الحوار في وسط النخبة، علماً أن الفكر القومي والحركة القومية في منطقتنا يعوزها الإطار المعرفي المناسب لتكون بمنزلة دليل عمل لها، ففي الوقت الذي تشن فيه النخبة الكردية العلمانية حرباً شعواء على الآخر الإسلامي لم تستوعب لا الفلسفة الفكرية للعلمانية ولا فكر خصومها من الإسلاميين ولم تقم النخبة العلمانية

١-انطلقت أدبيات الأحزاب العلمانية والإسلامية في كردستان بعد الانتفاضة في١٩٩١، من وجهة النظر السياسية والمعرفية والتراثية المخلتفة وتميز بالاحادية والتطرف وعدم قبول الاخر . نظر: ثيشةكي شترةفنامتي كوردي، هتزار موكرياني، هتولير، ٢٠٠٦، ل٩٣-٩٥، كاميل ذير: كوردايتتء ستربةخؤيي، سليماني، ٢٠٠٢، ل١٨.

ببناء الحصون المعرفية لنفسها، وأن عدم وجود الوضوح الفكري وأدب الحوار ذي الأسس المعرفية المناسبة كلف التيار الإسلامي والتيار العلماني الكردي الكثير، وفي مرحلة حساسة من تاريخ شعبنا، تلك المرحلة نحتاج فيها إلى التعايش السلمي والوحدة أكثر من أي وقت مضى. وفي الآونة الأخيرة حدث بعض التغيرات الإيجابية في مواقف الطرفين، إلا أن ذلك لم يأت عن دراسة ووعي بل فرضته الأحداث ونتائج انتخابات الإقليم في تموز عام ٢٠٠٩م، والتي غيرت من موازين القوى وأسلوب إدارة الصراع في الإقليم[١].

إذا أردنا الحديث عن أدبيات النخبة العلمانية الكردية نرى أنها تتصف بصورة عامة بالشمولية، ونفي الآخر، وعدم وضوح الرؤيا وأنها استعارت مصطلحات ومفاهيم غربية لتطبقها على واقع كردستان فيما يتعلق بمفهومي القومية، والإسلامية، وهذه المصطلحات والمفاهيم لم تعرّف بشكل جيد[٢].

وإننا لا نلاحظ في وسط الكرد وبالتحديد النخبة الكردية العلمانية فهماً عملياً وعلمياً للواقع الكردي، كما يمكن أن نصف الحركة القومية الكردية بكونها ردة فعل لمواقف الشعوب التي تحتل كردستان" لذلك فهي ليست مشروعاً حضارياً. وبتعبير آخر نريد إن نقول: إن الفكر القومي الكردي هو صدى وردود فعل لما لحق بالكرد من حملات القمع والصهر القسري أكثر من كونها فلسفة فكرية تستند إلى أسس فكرية صلبة، وليس تعبيراً عن مصالح طبقة أو الواقع

١- أحدثت التطورات في وقت الانتخابات البرلمانية في إقليم كردستان في تموز عام ٢٠٠٩، انقساما حادا في المجتمع الكردي من ناحية الولاء السياسي، بين المعارضة والسلطة ولكن انكمش التعصب الأيديولوجي ، واصبح مسألة ادارة الدولة ومحاربة الفساد هي الاهم . لمزيد من المعلومات انظر: كامتران بابان زادة: ٢٥ي تةمووز سترةتاي خالَي وةرضةرخان لةميتؤدي ثرؤسةي فةرمانرِةوايةتي هةريمي كوردستان، رؤذنامةي كؤمةلَا، ذمارةكاني (٣٩٨و ٣٩٩، ٤٠٠)ي (٢٢/١١/ ٢٠٠٩، ٢٩/١١/٢٠٠٩، ٥/١٢/٢٠٠٩)

٢ - لمزيد من المعلومات على الجانبين النقص وعدم التكامل لهوية الحركة الناسيونالستي الكرد انظر: بةختيار عةلي: سةدةي ناسيوناليزم، بةرةو دارِشتني زةمينةيةكي تيوري بؤ خويندنةوةي ناكؤكيةكاني ناسيوناليستي كوردي، طؤظاري رةهةند، ذ٩-١٠، مانطي ٩، ١٠/ ٢٠٠٠، ل١٣٠-١٤

الاقتصادي للمجتمع الكردي كما كان الفكر الألماني تعبيراً عن فكر الطبقة البورجوازية الألمانية النامية في نهاية القرن التاسع عشر.

يقول بختيار علي: إن (الحس القومي[1]) حس مستورد بمعنى أن الحس القومي الموجود بيننا حس مصطنع ومستورد فرضه الظلم القومي الممارس ضدنا، كما أن الحرية هي رد فعل لوجود العبودية.

لذلك فالكردية لا تعني فقط التحدث باللغة الكردية، وارتداء الملابس الكردية، والمأكولات الكردية، بل الكردية هي عمل، وليست هوية ثابتة[2].

داخلياً هناك إشكالية في وسط النخبة الكردية في تقديم تعريف واضح لمفهومي الانتماء الكردي، والانتماء الإسلامي، ولكن قامت النخبة بخلق إشكالية بين المفهومين وحولتهما إلى صراع وبدون وعي لكامل أبعادهما المصيرية، داخل البيت الكردي، علماً أن أعداء الكرد متفقون على عدم الاعتراف بوجود الكرد بصفته شعباً على أرضه، بل إن قسماً من هؤلاء الأعداء لا يقرون بوجود الكرد ضمن مكونات شعوبهم.

يعرّف مفكر سوسيولوجي مفهوم القومية بالقول: إن قومية شعب ما تعتبر صدى ومحصلة تاريخية لعوامل اجتماعية خاصة به تميزه عن الشعوب الأخرى وتكون لكل قوم رموز ومناسبات وأطر فكرية خاصة بهم[3].

قام بعضهم منذ فترة طويلة بإشاعة الرأي القائل إن الإيرانيين اتخذوا المذهب الشيعي إطاراً أيديولوجيا لهم أيام حكم الصفويين، وذلك للحفاظ على هويتهم، ولعدم الخضوع للدولة العثمانية السنية المذهب.

١ - هة مان ستر جاوة، ل١٤٠

٢ - هة مان ستر جاوة، ل١٣٩

٣- انظر: جتعفتر عتلي: ناسيوناليزمء ناسيوناليزمي كوردي، سليماني، ٢٠٠٦، ل٤٢

ولكن الكرد وبرغم وجود الفوارق الثقافية واللغوية بينهم وبين غيرهم من الشعوب المجاورة لم يستخدموا العامل الديني لتعزيز هويتهم القومية[١]

وهذا يعني أن الشعوب الأخرى استفادت من الإسلام، وأما الكرد فاعتبروا أنفسهم سليمة. ولم يفكروا بوجودهم، لذلك هم يدفعون اليوم ضريبة كونهم ملتزمين بالإسلام أكثر من الشعوب المجاورة. كما يشيع هؤلاء بين الناس فكرة مفادها أن الكرد التزموا بدينهم (الإسلام) بسذاجة وأنهم خدعوا بالإسلام، ويردد هؤلاء أن ظلمنا هو ظلم قومي، وليس ظلماً دينياً. أي أن القمع الممارس والتصفية الجسدية الممارسة ضدنا هي من قبل النظم القومية في المنطقة وسبب ذلك كوننا كرداً[٢].

كما تقوم النخبة العلمانية بتصوير جميع الأحداث التي حدثت في القرن الأول والثاني الهجري في كردستان بكونها صراعاً بين حركة قومية كردية، والاحتلال الإسلامي(العربي) لكردستان حسب تعبيرهم[٣].

إننا نقطع بأن الإسلام لم يلعب دوراً سلبياً في الحركة القومية الكردية، لأن هذه الحركة هي حصيلة تطورات لأحداث معاصرة، ولا تمت بأي صلة بفترة الحكم في صدر الإسلام.كما أننا لا نستطيع أن نجد نصاً قرآنياً، أو حديثاً نبوياً يشير بطريقة سلبية إلى القومية، وأن بعضهم يردد مواقف بعض الشخصيات في التاريخ الكردي مثل ملا إدريس البدلسي، وملا محمد الختي[٤].

---

١ - مامؤستا جةعفةر: ميذووي بيري كورد، ل٤٠

٢ - لمزيد من المعلومات انظر: ميرزا موحةمةد مةنطوري: كوردء كوردستان، سليماني، ٢٠٠٨، ل١٠-١٥

٣ - كاميل ذير: كوردايةتي و سةربةخؤيي، ل٢٥

٤ - اتهام ملا محمد الختي وملا إدريس البدلسي بخيانة الكرد مع السلطان سلم العثماني واعتبارفتوى العلامة ختيا المزعومة سببا في انهيار أمارة سوران وأمثال هذه الروايات، يوظف في هذا المجال، ولكن تبين فيما بعد أنها أكاذيب، لمزيد من المعلومات حول كيفية تعامل التيار القومي مع هذه المزاعم، وكيف تعامل الأكاديميون مع هذه الأحداث انظر: كاميل ذير: كوردايةتيء سةربةخؤيي، سليماني، ٢٠٠٢،ل٢٥، ٢٦ جةبار قادر: چەند بابەتیکی میژووی کورد، چ١، سليماني، ١٩٩٩. سعدى عيمان هروتى: كوردستان و الامبراتوريه العيمانيه، ط١، مؤسسة الموكرياني للبحوث

وهم أمثلة لتأكيد ما يزعمون من الدور السلبي للإسلام في تاريخ الكرد، إن هذه الطريقة في التفكير عند النخبة الكردية لم تستند إلى منهجية علمية وواقعية في قراءة التاريخ الكردي، وإن هذه المنهجية الخاطئة في التفكير خلقت أزمة وإشكالية عند عقلية الشارع الكردي، كما أن الفكر القومي الكردي يعاني من عدة إشكاليات في عملية فهم الواقع الكردي والتأقلم معه. وبدلاً من أن تقوم النخبة بإيجاد حلول لهذه الإشكاليات، تصدرها للخارج، وهي محاولة يائسة، ولا نستطع أن نستمر في الهروب من مشكلاتنا الداخلية (السياسية والفكرية) بإلقاء العتب على عاتق الآخرين، واستعمال المظلومية الواقعة علينا حقاً كقميص عثمان للهروب من الواقع.

تشهد كردستان منذ فترة صراعاً غير محسوب العواقب بين التيار الإسلامي والتيار العلماني، وهذا الصراع لا يدار بطريقة علمية، ومن غير الممكن إذا استمر الحال بهذه الطريقة أن يؤدي بشعبنا إلى بر الأمان.

إن مصالح الكرد تقتضي من الطرفين الاستعداد لإعادة النظر في مواقفهم الحالية، فإذا كان أبناء التيار العلماني يريدون بالفعل تحقيق المصالح الكردية، فعليهم عدم التفكير في اعتبار الإسلام بديلاً مناقضاً للكردية، وفي نفس الوقت مطلوب من الإسلاميين أن لا يعتبروا الحركة القومية الكوردية، ومصالحها بالضرورة مناقضة لمصالحهم بصفتهم مسلمين في كردستان.

إن الصراع المفتعل بين الإسلام والقومية إلى حد ما هو من صنع اليسار العلماني، ولكن هذا لا يعني أن العلمانية هي الطرف الوحيد الذي يتحمل المسؤولية كلياً في هذا المجال وفي خلق هذه الازدواجية المفتعلة في المجتمع الكردي. فالتيار الإسلامي أيضاً، يتحمل هو الآخر مسؤولية هذه الأزمة، لأنه تقاعس في تشخيص مأساة الكرد، ولم يدخل ساحة النضال والمقاومة، ضد محتلي كردستان إلا مؤخراً، ولذلك نقر بأن التيار الإسلامي تخلف في أداء واجبه للدفاع عن الكرد، ولو طور التيار الإسلامي مواقفه وأدبياته، لتبلورت مواقف مساندة للقضية الكردية إلى وقت

والنشر، (اربيل: ٢٠٠٨، مەنكورى، كوردو كوردستان، ل٢٦-٢٩، كامەران بابان زادە، ميرنشينى سۆران، هەولير، ١٩٩٨، ل٧٤-٧٩)

متأخر من القرن الماضي، وعليه لم نجد في حركة المقاومة المسلحة الكردية وجوداً ملموس للإسلاميين حتى الثمانينات من القرن الماضي[١].

لم يتضح حتى الآن لكثير من الكرد معنى مفهوم القومية والهوية القومية لأن هناك الكثير من التعاريف للقومية، وهذه المسألة لم تحسم بعد، تقوم الحركة التحررية بإعطاء مفهوم سياسي للقومية من أجل إثارة الحماسة القومية في صراع مع الآخرين، وتقوم تلك الحركة بإعطاء تعريف للقومية للم شتات الكرد في المجتمع. فمثلاً هناك من يعرّف القومية بكونها: انتماء محدوداً لقوم ويعطى لها أيضاً هوية سياسية خاصة بها، لتمييزها عن الآخرين، وتتلخص مكونات الفكر القومي بالشعور المشترك والتاريخ المشترك، والانتماء إلى شعب من الشعوب.... انتقلت القومية من الغرب إلى العالم الثالث، وأصبحت إطاراً لأيديولوجيات التحرر من الاستعمار والتخلف في القرن العشرين في الشرق الأوسط[٢]).

من هنا أصبح لدينا مدخلان للفكر القومي يتعلق الأول بالهوية، والشعور، والانتماء إلى شعب ما، ويتعلق الثاني بالشروط التي يجب أن تتوافر في شعب ما، لكي تكون قومية بحد ذاتها، وحب الوطن، والعرق، واللغة والثقافة المشتركة، والرغبة في الاستقلال السياسي، ومجد الأمة، تعد من المقومات الأساسية للقومية[٣].

وليس هناك إجماع بين الباحثين حول المكونات الأساسية للقومية، على رغم أن الجميع شددوا على الشعور والانتماء بصفتهما مكونين أساسين للقومية، وتعاني النخبة القومية الكردية من

١- للمزيد من المعلومات حول موقف التيار الإسلامي الكردستاني من الثورة الكردية انظر: كامەران بابان زادە: خويندنەوەيەك بۆ كتيبى (رەوتى ئيسلاميى لە باشوورى كوردستان ١٩٤٦ – ١٩٩١)، رۆژنامەى (ميديا)، ژمارەكانى (٢٧٣و ٢٧٤و ٢٧٥و ٢٧٦)ى ١٦/ ١و ٢٣/١و ٣٠/١/ ٢٠٠٧و ٢٠٠٧/٢/٦

٢- عبد الوهاب الكيالي وآخرون: الموسوعة السياسية، ج، ص٨٣٠-٨٣١

٣- بويدشيفر: جەعفەر عەلى: ناسيوناليزم‌و ناسيوناليزمى كوردى، سليمانى، ٢٠٠٦، ل٤٥

عدم القدرة على الملاءمة بين الفكر الأممي[1]، والفكر القومي الخاص بها، وعدم القدرة على توظيف الفكر الأممي للمصالح القومية. مثلاً في الأربعينيات والخمسينيات من القرن الماضي كان هناك تطرف في الفكر الأممي الماركسي بين الشيوعين الكرد، وأدت هذه النزعة الأممية عندهم إلى الصراع معهم في كردستان، ولكن لم تحدث هذه الإشكالية بين نخب الشعوب المجاورة لكردستان، وهنا يفرض السؤال التالي نفسه علينا، لماذا أخفق الماركسيون[2] الكرد في توظيف الأممية للمصالح القومية الكردية. في رأينا أن الجواب هو في عدم وجود ثقة عند الإنسان الكردي بنفسه وهويته.

كما أشرنا من قبل يلجأ الفكر القومي الكردي إلى إيجاد تناقضات وصراعات داخلية، وخلق أعداء خارجيين ووهميين، اعتقاداً من أصحاب هذا الفكر أن ذلك يساعدهم على تجاوز نقص هذا الفكر مكوناته الداخلية، وأن الصراع الخارجي، كما أشرنا إليه من قبل باعتقاد النخبة، يساعد على إخفاء التناقضات الداخلية، والنقص المعرفي في تكوين الفكر القومي الكردي.

وبتعبير آخر إن الأممية في المجتمع الكردي لم تستطع أن تلائم نفسها مع المشاعر والأحداث القومية، بتكوين أطروحة جديدة في الفكر القومي الكردي، ومن هنا نحتاج إلى إيجاد مفاهيم واضحة (للإسلام) والتيار الإسلامي عموماً وفي كردستان خصوصاً، كما نحتاج أيضاً إلى تعاريف خاصة للقومية والفكر القومي في كردستان ولتحديد موضوعنا وحتى لا نضيع في التفاصيل، قمنا بتحديد المحاور المرتبطة بالموضوع، ولكي نستطيع الإحاطة الجيدة بالموضوع سنضع النقاط على الحروف هنا بصراحة، ولكن علينا أن نقر مسبقاً بأن عنوان مقالتنا أكبر من أن نحيط به إحاطة وافية هنا، ونعتبر هذا المقال خطوة أولية لمناقشات أكثر وأشمل للموضوع مستقبلاً[3].

١- انظر كاميل ژير، كوردايەتیو سەربەخۆیی، ل٦، ئەكرەمی میهرداد: ناسیوناليزم، سلیمانی ٢٠٠٦، ل٢٢-٣١

٢- كاميل ژير: كوردايەتیو سەربەخۆیی، ل٥٥

٣ - هة مان سة ر جاوة، ل٣٦-٣٩

إن شرعية ثورتنا للدفاع عن الحقوق المشروعة أوجبت علينا أن نناضل لعدة عقود، لتقـ الكثير من القرابين على هذا الطريق، وقد أصبحت بمنزلة الإلهام للعديد من أبناء شعبـ وأصبحت مثالاً يحتذى به بين الشعوب، ولكن في نفس الوقت كان هناك العديد من التجـر المريرة، والمواقف المخزية للعديد من الأشخاص والفئات التي دفعت آلافاً من شبابنا إلى حـ اليأس وقتل روح الكوردايتي بينهم، ولقيام أعداد ضخمة منهم بمغادرة البلد[١].

إذا أردنا أن نصل إلى نتائج ايجابية في الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين الكرد فعلينا أن نقـ أولاً، بأن هناك كثيراً من الشبهات والأسئلة التي تخص كلا التيارين، وأن هذه الأسئلة الموجهة لهما لا تفقدهما مصداقيتهما بصفتهما قوى في الساحة الكردستانية، ومن الضروري أن نمتـ الجرأة للرد على هذه الشبهات.

لذلك علينا أن نكون واقعيين، وأن نستوعب الحس الجماهيري وأن الأسئلة التي تثار حول كلا التيارين من الناحية الفكرية والممارسة والمصداقية أسئلة ضرورية، فعلينا إعداد الإجابـ الواضحة لها، وحين نعالج هذه المسألة ينبغي أن ندرك أن الأسئلة التي تثار هي أسئلة موجهة للتيار العلماني والإسلامي معاً، وليست تلك الأسئلة محاولة للتقليل من قيمة مصداقية أحد فالقومية والفكر القومي لها جماهيرها وتضحياتها، والإسلام والقرآن والإسلاميون لهم وجودهـ وقدسيتهم، بين الكرد.

إذن يجب أن نلتفت إلى الأسئلة التي تثار عن هويتنا الإسلامية، وهويتنا القومية الكردية. وتحديد تلك الأسئلة، نعرف أن الإسلام فيه تصور للعالم، وعقيدة وفكر، وممارسة تاريخية بشرية فيها الخطأ والصحيح، وفيه المراحل، ونحاول أن نستشف منها الحلول بصدد المسائل التي تثار حو الحقوق، والواجبات القومية في عصرنا هذا.

---

١ - وهذا التصور صحيح، حيث نرى أن موجات الهجرة من الوطن إلى أوروبا في القرن الماضي في كردستان، كان نوع من الهروب من الوطن، وتعبير عن الشعور باليأس وعدم الثقة بالقيادة السياسية من قبل الكورد. انظر: مەریوان ور قانع: ناسیونالیزمی دوور مەودا، کوفاری رەهەند، ژمارەی ٩-١٠، سالّی ٢٠٠٠.

يعطي الإسلام في تصورنا الإطار العام للحقوق وللجميع، ولكن هناك العديد من القراءات والخطابات الإسلامية، يجب علينا أن نحدد أياً من هذه القراءات هي الأصل لتبيان المواقف والرؤى في الحاضر والمستقبل، وفي نفس الوقت يجب أن نفهم فلسفة الحركة القومية الكردية، وأهدافها، وأن نقرر هل يستجيب الإسلام لتلك التحديات، والمسائل المثارة حول الحقوق؟

وماذا يريد الشعب الكردي من الإسلام؟، وبالتحديد ماذا يريد الإنسان الكردي من التيار الإسلامي في بناء المشروع الوطني الكردستاني؟ وما هي توقعات الإنسان الكردي من الجماعات والأحزاب الإسلامية الكردية حتى تستطيع أن تملأ الفجوة التي حصلت بين الشعور الديني والشعور القومي وبين الحركة القومية الكردية في السنوات المائة الماضية؟ ينبغي أن نفهم كيف تعايش الانتماء الإسلامي والانتماء القومي في الماضي، ومن ثم تحديد الشرخ والفجوة التي حصلت بينهما ولماذا؟ من حق الإنسان الكردي أن يعرف أكان هذا الشرخ بين انتمائه الكردي والإسلامي شرخاً طبيعياً وكامناً أم أنه شرخ أحدثه الآخرون؟ وما هي أسباب حصول هذا الشرخ؟ وبتعبير آخر، أهذا الشرخ هو من طبيعة الإسلام التي تنفي الحقوق القومية للكرد أم أن التيار السياسي العلماني في كردستان هو الذي أحدث هذا الشرخ في الواقع، لتوظيفه لأهداف أيديولوجية ؟

ومن حقنا أن نسأل: هل طبيعة الصراع بين الأهداف القومية، والأهداف الإسلامية هي بهذا القدر الكبير في الواقع الذي يريد أن يصوره لنا بعضهم؟ وهل بالإمكان ردم الفجوة بين الانتماءين في الوسط الكردي؟ ولماذا يقوم بعضهم بتضخيم الصراع، بين الانتماءين؟

وفي نفس الوقت يجب على من يدعي وجود التلاؤم بين الإسلام والأهداف القومية للكرد أن يقدم حججه للأسئلة التي تثار حول المواضيع المشار إليها أعلاه، والإجابة عنها تختلف باختلاف الرؤى الأيديولوجية التي تنطلق منها.

ولا شك في أن الإسلام منهج للحياة، وتصور فكري محدد المعالم، وهو رباني في تصورنا، جاء لخدمة الإنسانية، وهو يحيط بجميع متطلبات الحياة، وهو واقعي، ويتناغم مع الطبيعة الإنسانية ويستجيب للمشكلات الاجتماعية والإنسانية، ببعديها المادي والمعنوي، ويمكننا أن نقول إن

الإسلام يقدم لنا بنظامه العادل حلولاً لتحقيق العدالة والسلم الأهلي، وحل المعضلات الاجتماعية...الخ. ولكن كيف يمكن تحقيق الاستفادة من قيم الإسلام في كردستان؟

نعم يمكن الاستفادة من الإسلام، وهذه حقيقة مُسلم بها عندنا، والتيار الإسلامي يسعى لوضع أسس نظرية معتمدة منها لخدمة مصالحنا القومية، ولكن من حق الإنسان الكردي أن يسأل إذا كان الإسلام بهذه الشمولية في العطاء، والاستجابة للمشاعر القومية، وأن هذه المسائل قد تمّ التطرق إليها في الكتب المتعلقة بالعقيدة والفكر والحضارة الإسلامية، فلماذا لم يلحظه الآخرون (التيار العلماني)، ولم يجدوه بسهولة؟ وما هي الآلية لاستخلاص الحلول للمسائل المثارة حول انتمائنا الإسلامي والكردي؟ وكيف نستفيد من ترثنا الإسلامي؟ وإذا كان فعلاً هناك أجوبة نظرية لجميع هذه المشكلات فلماذا لم تترجم إلى واقع الحال؟ لو استطاع الإسلاميون وأصحاب التيار الإسلامي الكردي فعلاً أن يقدموا خطاباً إسلامياً واقعياً لمشكلات المجتمع الكردي، الذي يستجيب، للمطالب القومية المشروعة لما وُجدت عقائد وأيديولوجيات أخرى في الساحة الكردية؟ وقد لا يكون الخلل في الخطاب الإسلامي، ولكن قد يكمن في عدم قدرة التيار الإسلامي الكردي على إيصال خطابهم إلى جماهيرهم الكردية، أو تجسيدها بالعمل، والبرامج العلمية والعملية للاستجابة لتحديات الساحة الكردية[1].

كيف ساهم أبناء التيار الإسلامي في كردستان في خلق الشكوك عند الآخرين حول الإسلام واستجابته للمشاعر القومية؟ وهكذا نرى أن التيار الإسلامي يجد نفسه أمام جملة من المسائل والشكوك التي تحتاج إلى أجوبة لخلق الأجواء المناسبة للحوار الصحي مع الآخر.

إن نظام الحكم في الإسلام ليس واضح المعالم وتعرض عبر العصور إلى قراءات مختلفة، لدعم الممارسات السائدة، ولكن التراث الإسلامي تراث أَلَمّ بكل جوانب الحياة، ولا يمكن الاستغناء

---

١ - فسر أحمد فائز تفسير سيد قطب تفسيراً دقيقاً، وأشار إلى ضرورة التفريق بين التاريخ الإسلامي وتاريخ المسلمين، ولكن اليوم كل هذا التاريخ عامل مساعد لكثير من الاجتهادات ضد أصول الإسلام: انظر (طريق الدعوة في ظلال القرآن) ، كتاب قيم الفكر الإسلامي ويعبر عن وجهة نظر سيد قطب لكثير من المسائل المرتبطة بفكر والسلطة، ولكن توغل في المثالية، وتعمق فيها بنظر عرفاني.

عنه. لا يمكن أن ننكر أن هذا التراث فيه جوانب إيجابية، يمكن الاستفادة منها لتقديم أطر، ونظريات للمسائل العصرية التي تجابه التيار الإسلامي.

صحيح أن الإسلام هو الحل، ولكن هذا الحل لمشكلات المجتمع يحتاج إلى التنظيم والبرامج والآليات المناسبة لهذا العصر. لذلك هناك الكثير من المسائل المتعلقة بالقضايا السياسية، والاجتماعية والاقتصادية المعاصرة التي لم تتطرق إليها أدبيات الإسلاميين بشكل يفي بالغرض. يقولون مثلاً إن الإسلام يوفر الأمان والسلم الأهلي، ولكن علينا أن نبين في الخطاب الإسلامي لماذا قتل ثلاثة خلفاء من مجموع أربعة من الخلفاء الراشدين؟[1]، ولماذا وقعت الفتن الإسلامية في صدر الإسلام؟

تعتبر قضية القومية التي هي مثار بحثنا هنا مسألة حساسة في الخطاب الإسلامي. علينا البحث في ثنايا الخطاب الأممي الإسلامي عن الأسباب التي تعطي الحركات التحررية، وبالتحديد الحركة القومية الكردية الشرعية، فهذه المسألة ما زالت تواجه الكتاب الإسلاميين، ولم تجر حتى الآن دراسات كافية في هذا المجال، فالتيار الإسلامي الكردي مطالب بتحدي هذه المسألة.

كما نعلم، في الإسلام تصور فكري خاص للحياة، ومنهج العمل لديه مصدره الأساسي هو الوحي، ولكن التراث الإسلامي ما هو إلا قراءات وفهم للممارسات وللأحداث التي وقعت، والتي يمكن قبولها أو ردها، هناك فئة داخل التيار الإسلامي تحاول أن تعطي القدسية لكل التراث الإسلامي، وتحاول نسخ تلك التجربة التاريخية بدون وضع أي اعتبار للتغيرات التي حصلت عبر القرون، فالخطاب الإسلامي يجب أن يكون قراءة دقيقة للواقع، وبتعبير أخر يجب أن يكون للإسلام فقه الواقع يتناسب مع المكان والزمان، وإلا فسيكون عبارة عن أيديولوجية قديمة، بروّاد رجعيين ومثاليين لا يمتون بصلة إلى واقع شعبنا الكردي المعاصر.

---

١ - مات الخليفة الأول ، ولكن تم اغتيال عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب باساليب مختلفة ·(
انظر: حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي، القاهرة، ١٩٦٤، ص٢٥٢، ٢٦٧، ١٧٤

إن الخطاب الإسلامي في بعض الأحيان يكلف نفسه، تبعات غير ملزمة شرعاً، فمثلاً نحن ملزمين بالدفاع عن الممارسات الخاطئة في العصور الإسلامية، وكمثال على ذلك لا يرى صاحب هذه الأسطر نفسه ملزماً أن يقدم تبريرات لإعطاء الشرعية لممارسات هارون الرشيد في امتلاك الجاريات.

كما لا نرى من الضرورة الدفاع عن ممارسات الحكم الخاطئة والاستبدادية في العصور الإسلامية. فهناك من يبرر الاستبداد والتفرد في الرأي في قيادة الجماعات والأحزاب الإسلامية ويدافع عن بعض الممارسات الاستبدادية، ويدعي، مثلاً، أن الشورى غير ملزمة، إن هذه العقلية تتنافى مع روح العصر، لذلك يجب أن يعطَى مبدأ الشورى الأولوية في حياتنا السياسية والاجتماعية.

وكمثال آخر على عدم عصرية، وواقعية الخطاب الإسلامي، هو الانشغال بمسألة تطبيق الشريعة، علماً أننا نعرف جيداً أن حكم الخلافة، والشريعة أصبحت اليوم مسألة غير ذات أهمية قياساً بالمسائل الهامة التي تواجه المجتمعات الإسلامية، وفي الحقيقة كان نظام الخلافة، آيلاً إلى السقوط الحتمي قبل أن ينقض عليه الأعداء لأن الخلافة كانت فاقدة للقدرة على التجديد، ولأن علماء العصر أوصدوا باب الاجتهاد.

نحن بحاجة إلى تجاوز العقلية وطريقة التفكير المستندة على فقه القرون الوسطى غير قادر على الاستجابة لتحديات العصر. إن أحد أسباب تأخر الدعوة الإسلامية في كردستان وضعف التيار الإسلامي، وجود طبقة من علماء الدين الكلاسيكيين الذين كانوا يفكرون بعقلية العهد العثماني والتراث الفقهي الذي تطور في عهد الخلافة العباسية، وأن هذه النخبة من العلماء كانت تستخدم هذا التراث البائد والميت استخداماً حرفياً لحل مشكلات العصر الحديث المتميز بالثورة التكنولوجية والمعلوماتية، وكما أخفقت الدولة الإسلامية (العثمانية) بسبب عدم القدرة على البقاء، أخفق علماؤنا في أن يكونوا على إيصال وثيق بواقع المجتمع الكردي، لذلك همش فكرهم ومعه الفكر الإسلامي. ويُرجع بعضهم تخلف الحضارة الإسلامية إلى الدولة العثمانية التي كانت بصورة عامة عسكرية الطابع، ولم تهتم بتطور الجوانب الفكرية والحضارية للمجتمعات الإسلامية.

ومن ضمنها المجتمع الكردي، وعانى الفكر الإسلامي في هذه الفترة من الطائفية، والمذهبية الضيقة، التي كانت الدولة العثمانية ترعاها بصفتها سياسة في صراعها مع إيران.

من الجدير بالذكر أن هذه الأجواء خلقت ضعفاً في بنية الدولة العثمانية وشلت جميع طاقاتها العلمية والعسكرية والاقتصادية حتى أصبحت الدولة العثمانية تسمى في أوروبا (بالرجل المريض)، علماً أن أوروبا كانت في هذه الفترة تشهد تطورات مهمة من الناحية السياسية والعسكرية، والتكنولوجية، التي مكنتها من الهجوم على الدولة العثمانية، والقضاء عليها، كانت هناك نخبة من المثقفين في عهد الدولة العثمانية تحاول أن تدخل الإصلاحات في كيان الدولة العثمانية، ولكن هؤلاء كانوا خارج السلطة وكانت نشاطاتهم نشاطات فكرية نخبوية، غير مدعومة من الدولة، وفي هذه الفترة قام المصلحون، بإصدار مجموعة من الدوريات الفكرية والإصلاحية مثل مجلة (المنار)[١] ومجلة (العروة الوثقى)[٢]، ولكن أصحاب هذه الأفكار لم يلقوا المساندة من الدولة، كما ألبت القوى الرجعية الدولة عليهم.

وتركت هذه التحولات التاريخية في العهد العثماني الأخير بصماتها على كردستان[٣]، ولم يستطع التيار الإسلامي في القرن العشرين أن يتخلص من تبعات التراث العثماني الثقيل.

---

١ - المنار: تفسير مشهور للمفكر العربي الشيخ محمد رشيد رضا(١٨٦٥ــ ١٩٣٥ز) الذي ولد في لبنان، ثم سافر إلى مصر، وكان أستاذاً في جامعة الأزهر، ثم سافر إلى عدة بلاد، ويعد من كبار المفكرين في عصر التحولات في العالم الإسلامي التي حدثت في بداية القرن العشرين، ويعد(المنار) تفسيراً عقلانياً، وكذلك(المنار) اسم المجلة التي كان محمد ريشد رضا وأصدقاؤه يحررونها وقد صدر أول عدد منها في عام ١٨٩٨، ولهم دور في نصرة فكر(النهضة) وهم روادها. انظر: موسوعة السياسية، ج٦، ص٩١-٩٢

٢ - العروة الوثقي: مجلة فكرية صدرت في عام ١٨٤٤ في فرنسا، وصدر أول عدد من قبل جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ــ ١٨٩٧) والشيخ محمد عبده (١٨٤٩ــ ١٩٠٥) وأصدرا (١٨) عدداً، وتعد هذه المجلة إحدى نوادر الدوريات التي صدرت قي نهاية الدولة العثمانية لتنمية الفكر، والتراث في العالم الإسلامي ، موسوعة السياسية، ج١، ص٢٣١-٢٣٢، ج٤، ص٩٩-١٠١

٣ - د.عوسمان عةلي: ضةند ليكؤلَينةوةيةك دةربارةي بزاظي هاوضةرخي كورد، و/ كامةران بابان زادة، بةرطي يةكةم، ب١، ل٣١١-٣١٥

ولكن حركة كردايتي التي قادها التيار العلماني منذ بدايات القرن العشرين أصبحت هي الأخرى تعاني من هذه الوراثة الثقيلة، ويشخص الأستاذ بختيار علي قسماً من أمراض التيار العلماني القائد للحركة الكردية التحررية في مقال له بعنوان " الحس القومي" إن صراع الهوية داخل حركة الكردية أكبر من القومية نفسها[١]، ويضيف بختيار: إن التيار العلماني مصاب بعدة أمراض فتاكة منها: القبلية، والحزبية، والمناطقية، والصراع السياسي. وهذه الأمراض مجتمعة تشكل خطورة على الكرد وهي أكبر من خطورة الأعداء الخارجيين. وقد أدى ذلك إلى ضرر كبير لا يقل خطورة كثيراً عن الضرر الذي حلَّ بنا نتيجة الحرب مع أعدائنا الخارجيين.

وفي العقود الأخيرة من حكم الدولة العثمانية ظهر جيل كردي من (طبقة العلماء) يعملون في مؤسسات الدولة، فجعلتهم مهامهم الوظيفية منقطعين عن الدراسة، فلم يهتموا بالتطور العلمي، حتى أصبح الجهل صفة غالبة عليهم. وقد ترك تخلّف هذا الجيل الحامل للعلوم الشرعية والثقافة الكردية تبعاتِه على المجتمع، وأصبح الإسلام فيه قوةً غير فاعلة. ومن اللافت للنظر أن يقوم بعض دعاة الإسلام في كردستان بإيجاد الذرائع الواهية، وغير العلمية لتخلف علمائنا فيرجعون ذلك التخلف إلى قوى خارجية بدلاً من النقد ومراجعة الذات، وهنا يقلدون نخب الشعوب المجاورة لنا، خاصة النخبة القومية العربية، التي ترجع كل نكساتها في جميع مجالات الحياة إلى الصهيونية، والاستعمار، والماسونية، والشعوبية، والهيمنة الغربية، والنخبة العلمانية مصابة بنفس الداء وتتم كتابة تاريخ الكرد المعاصر بنفس هذه العقلية المريضة، والتي تحاول أن تجد مبررات لنكسات قياداتنا الكردية الكلاسيكية والمعاصرة، فتقدس رموزها وتبرر نكساتها بدلاً من تبيان الأسباب العلمية لتلك الانتكاسات. فالأولى بنا أن نبحث عن مكامن التخلف في المجتمع، وإبراز ضعف وقصور الأجيال السابقة ممن تصدوا لقيادة الحركة الكردية من الناحية الفكرية والسياسية، وأن لا يكون مثلنا كمثل النعامة التي تضع رأسها في الرمال.

ولذلك هناك سؤال يطرح نفسه إلى متى يبقى أبناء مناصري التيار الإسلامي يتغنون بالأمجاد، ويقدسون الاجتهادات التي كانت مسعى بشرياً، واستجابة للظروف خاصة بتلك الأجيال؟

---

١ - ستدةي ناسيوناليزم، ل١٣٣

وماذا سيستفيد التيار الإسلامي في كردستان من إيغال نفسه في المتاهات الفكرية والبت في مسائل وقضايا غير قضايا عصرنا هذا؟

للإجابة عن هذا السؤال وبكل ثقة نقول: هنالك جوانب مشعة في تاريخ وتراث الحضارة الإسلامية، التي من ممكن أن تكون بمنزلة أنوار تهدي سبيلنا لإيجاد الحلول المناسبة لمشكلاتنا المعاصرة، ولكن الانشغال بها بصورة عامة مضيعة للوقت، وهدر لطاقات هذا الجيل.

وفي تصورنا أن خير وسيلة، وأنجح سبل لدراسة تاريخ الفكر الإسلامي وتاريخ حضارتنا هو المنهجية التي تكون منضبطة بالضوابط التالية:

أولاً: وضع الحدود للقدسية: من صالح التيار الإسلامي أن يقوم بتقويم التراث الإسلامي من خلال دراسة علمية وعصرية لتنقيته من الشوائب والإسرائيليات التي لحقت به عبر العصور، والتخلص من جميع القدسيات التي لا تستند إلى النص، ولا تلائم العصر.

ثانياً: الحث على فتح المنابر للحوار الحضاري، وأبواب الاجتهاد، التي تستطع أن تستجيب لمشكلات العصر ورغبات هذا الجيل، وأن تكون هذه الاجتهادات ملمة، وشاملة لمعظم جوانب الحياة، وتنسجم مع التقدم التكنولوجي والسياسي، الذي سيحقق أهداف الإنسانية. ففي السابق أدرك المسلمون نقاط ضعفهم وقوتهم، ولم يتولوا مسؤولية الحكم قبل الإعداد اللازم لها وقبل أن يوفروا مستلزماتها[١]، يقول عبد الكريم سوروش، مثلاً، وهو على حق، بأن أفراد التيار الإسلامي يستعجلون أخذ مسؤوليات الحكم قبل أخذ الاستعدادات الكاملة للمهام الملقاة على عاتقهم.

ما نريد أن نقوله هنا هو أن على التيار الإسلامي تطوير نفسه في النواحي الإدارية والفكرية، والعلمية ليكون نواة للمجتمعات المتطورة، ومثلاً يقتدى به قبل أن يستلم الحكم.

---

١ - رؤشنبير لة نيوان نايينء مؤديرنتدا، ل٦٥

ثالثاً: من الضروري أن تكون لدينا تصورات واضحة، وبرؤية تجديدية وإصلاحية قادرة على بلورة مفاهيم الحكم والسياسة، وعلينا استيعاب (الديمقراطية، والليبرالية، ومفهوم المعارضة والحركة القومية... إلخ)

نحن بحاجة إلى أن نستوعب مفاهيم الحكم والمعارضة بروح عصرية، وأن نستوعب قيم الحكم كالديمقراطية، والمعارضة، والحركة القومية، فمن الضروري أن يكون لنا فهم جديد، مثلاً كيف ننظر إلى الديمقراطية[1]، هل نعتبرها آلية للحكم، أم نعتبرها ديناً وعقيدةً؟ هذا نموذج لكثير من الأمثلة في الخلط في الفهم، وهذا يؤدي إلى خلق أزمات عصيبة لنا داخل التيار الإسلامي والتيار القومي الكردي.

رابعاً: يجب أن نطور فكرة المعارضة في أدبيات التيار الإسلامي في كردستان، فمفهوم المعارضة غير واضح المعالم، وكانت كثرة الجدل والغموض سبباً في وجوده السياسي، فمن حق الآخرين أن يسألوا أعضاء التيار الإسلامي، إن كانوا لا يؤمنون بفكرة المعارضة والديمقراطية فما هي بدائلهم العصرية والآليات المناسبة للحكم ولتحديد فكرة المصالح العامة[2]؟ وفي الحقيقة لست على قناعة بأن هناك من يملك من التيار الإسلامي في كردستان خيارات بديلة للديمقراطية والمشاركة في الحكم. ويمكن أن يسأل المرء ما هي بدائل هؤلاء السياسية في الحكم؟ فمثلاً، ماذا سيكون موقفنا في التيار الإسلامي، إذا رفضت أكثرية أبناء الشعب، في استفتاء حر قبول تطبيق الشريعة؟ ماذا سيكون موقفنا هل نفرض رأينا بصفتنا أقلية على أكثرية شعبنا؟ وفي حالة وجود قبول لتطبيق الشريعة ولكن السلطات رفضت تطبيق تسليم الحكم، فماذا سيكون موقفنا في التيار الإسلامي إزاء هذه الحالة؟

---

١ - كانت لكثير من المفكرين الإسلاميين مواقف مؤيدة للديمقراطية، لكنهم لم يكونوا قد قرؤوها قراءة صحيحة، لذا وقعوا في خلط وخطأ كبيرين. لمزيد من التفاصيل انظر: أبو الأعلى المودودي: تيورى سياسى ئيسلام، و/ ئاوژگار بەرزنجی، هەولیر، ٢٠٠٥، ل٩-١٠، هیرش کەریم: رۆشنبیر لە نیوان ئایین و مۆدیرنەدا، سلیمانی، ٢١٠، ل١٧-٢٠

٢ - بۆ ضەمكي ضاكةي طشتي بروانة: رؤشنبير لة نيوان ئايينء مؤديرنةدا، ل٧٨-٨١

إن تجربة الأنظمة والأحزاب الإسلامية، في فرض رأيها قسراً على شعوبها وبحجج مختلفة، كاستخدام القدسية والشرعية، تبيِّن لنا أن ضرراً كبيراً قد لحق بالإسلام، وبتجربته في الحكم.

حين نتحرى تاريخ الحركات الإسلامية في العالم الإسلامي وتاريخ الحركة الكردية نكون أمام واقع يفرض نفسه علينا، لإيجاد الروابط المناسبة بين مفهومي الانتماء الإسلامي، والانتماء القومي، ولفهم هذه الروابط، نرى أنه من المناسب الإشارة إلى النقاط التالية:

أولاً: نرى أن هناك طريقين لقراءة الروابط التي تربط بين الانتماء الإسلامي والانتماء القومي من الناحية التاريخية والفكرية، ففي الأولى يكون التركيز في النقاط المشتركة، وهذا يخلق فضاء أوسع للعمل من أجل المصالح الكردية بين التيارين. وأما الطريقة الثانية فتركز في النقاط السلبية، والتضاد بين مفهومي القومية والإسلام، وهذا ما يجلب لنا العديد من الأزمات، والتحديات وهدر للطاقات الكردية من الطرفين.

ثانيا: إن القراءة السلبية، والتركيز في نقاط الخلاف بين المفهومين ستكون منبعاً وباباً لكثير من المشكلات للتيارين، ورأينا هذا يستند إلى قراءة دقيقة لحقائق التاريخ المعاصر للكرد، ففي أثناء الصراع بين الدولة العثمانية والكرد، نرى أن الإسلام كان عاملاً مؤثراً وإيجابياً، وقدمت حركة الشيخ عبيد الله نموذجاً حياً لما نصبو إليه.[١] فقد كان الانتماء الإسلامي هنا عاملاً مسانداً وقوياً لدفع وتعزيز الانتماء القومي، وإذا درسنا تاريخ الحركات التحررية الكردية في القرن التاسع العشر، وبداية القرن العشرين فسنرى أن الإسلام والكردايتي كانا وجهين لعملة واحدة، ولعبت الطرق الصوفية دور الحزب السياسي الكردي في هذه الحركات" من أجل تعبئة الجماهير وتوعيتها، وهذا ما يؤكده- مثلاً- خطاب الشيخ عبيد الله في مؤتمر العشائر الكردية في نهري في عام ١٨٨٠م [٢] ويمكن أن نقول نفس الشيء عن حركة الشيخ عبد السلام البارزاني

---

١ - د.عوسمان عەلی: چەند لیکۆڵینەوەیەك دەربارەی بزاڤی هاوچەرخی کورد، سلیمانی، ٢٠١٠، ب٢،

٢ـ للمزيد من لاطلاع لفكر الشيخ عبيد الله وثورته انظر: جعفر علي: ناسيونالزيمو ناسيوناليزمى كوردى، ل١٥٦-١٧٤،

وجمعيته استقلال كردستان١٩٢٣، وهناك العديد من الأمثلة الواضحة الأخرى التي تؤكد مـ ذهبنا إليه.

ونرى في ثورة الشيخ سعيد بيران نموذجاً آخر في العلاقة الإيجابية، بين الانتماءين الإسلامي والكردي، نرى أن (جمعية إزادي) كانت تمتلك العقيدة، وآلية التحرك ولكن كان يعوزها وجو القائد ذي الكارزما والأيديولوجيا، وهذا ما جسدته حركة الشيخ سعيد بيران، والحركة النقشبندية التي كان يقودها، وتكررت ظاهرة التعاون بين رموز الانتماء الإسلامي والانتمـ الكردي في تأسيس (جمعية كردستان) في السليمانية عام ١٩٢٢فقد ظلت هذه الجمعية النخبوية الثقافية محدودة الفعالية، ولكنها أصبحت جمعية قومية حين قدم لها الشيخ محمود الدعم والمساندة [١]، ويمكن أن يقال نفس القول عن طبيعة العلاقة بين (ز- ك) والقاضي محمد[٢].

وعلى رغم أن دعاة الإسلام لم يتوانوا في دعم الحركات القومية المناهضة لمحتلي كردستان. لا نقرأ عن الطرف الآخر (العلماني) إلا بعض الإشارات السلبية لدور الإسلاميين في هذه الحركات. فمثلاً يروج بعضهم للدور السلبي لعالم دين باسم ملا محمدختي في ثورة الأمير محمد باشـ الرواندوزي (١٨٢٦ـ ١٨٣٦) ، لكن قراءة دقيقة وعلمية تبين لنا أن فتوة ملا ختي ضد قتال العثمانيين أسطورة رددها بعضهم للنيل من الإسلام وعلمائه. ربما تم ترتيب هذه الأسطورة لحماية قدسية الرئيس (الأمير).

نقول بكل ثقة إن حقائق تاريخ الحركة تبين بما لا شك فيه أن الحس الديني الكردي لم يُستغل من قبل الأعداء ومحتلي كردستان لإدامة الظلم والاحتلال أبداً، بل العكس هو الصحيح، فقد كان الإسلام والمساجد والطرق الصوفية كالطريقة القادرية والنقشبندية مدارسَ وحواضن للكردايتي ومنها انطلق جل الحركات الكردية.

---

١ - ناسيوناليزمو ناسيوناليزمى كوردى، ل٢٥٤-٢٥٧

٢ - حميد گەوهەرى: كۆمەڵەى ژيانەوەى كوردستان، هەولێر، ٢٠٠٤، ل١٢٤ ، عوسمان عەلى: چەند ليكۆڵينەوەيەك دەربارەى بزاڤى هاوچەرخى كورد، و/ كامەران بابان زادە، سليمانى، ب٢، ل٣٣٦-٣٤٦، ناسيوناليزمو ناسيوناليزمى كوردى، ل٢٧١-٢٨١

ولكن مما يؤسف له أنه وقع قسم ـ لا بأس به - من مراكز الدراسات الكردية والشارع الكردي تحت تأثير الاستشراق، ومحاولتهم النيل من الإسلام بتشويه الحقائق.

ووقع تحت تأثير غزو الموجات الفكرية وأصبحت هناك منهجية معرفية خاطئة لدراسة التاريخ والواقع السياسي والأحداث السياسية، بعيداً عن الواقعية.

أدت هذه المنهجية الخاطئة إلى قراءة الأحداث التي وقعت في زمن صلاح الدين الأيوبي، مثلاً، وتقويمها استناداً إلى معايير الفترة الحديثة، فترة ظهور الفكر القومي في القرن العشرين[١]. والنموذج الآخر في هذا السياق هو قراءة المراحل الثلاث (١٥١٤ ثم من ١٨٢٦ إلى ١٨٢٨، ثم من ١٩٠٨إلى ١٩١٨) من علاقة الدولة العثمانية بالأقوام غير التركية من منظور واحد، والمرحلة الأخيرة (مرحلة علاقة الأتراك الاتحاديين السلبية مع الأقوام الأخرى (١٩٠٨-١٩١٨) ويعد ذلك خطأ آخر. وكل ذلك كان سبباً لإحداث النفور بين الحركة التحررية الكردية والتيار الإسلامي وقراءة الدور الإسلامي في الحركة القومية بطريقة بعيدة عن الوقع. أو ينظر الإسلاميون إلى الحركة القومية فقط من منظار كونها حالياً تحت تأثير اليسار العلماني ومن منظور حزب سياسي كردي فقط، بدلاً من أن يقرؤوا الحركة الكردية باعتبارها حركة شعب مستضعف. وفي الحقيقة أن كلا القراءتين قراءة خاطئة وتحتاج إلى إعادة نظر.

إذاً استطاع بعض السلاطين والولاة في القرن التاسع عشر استغلال العاطفة الدينية عند بعض الأمراء، أو بعض العلماء الكرد، ولكن هذا لم يكن الجسر المشترك الوحيد ـ لسوء الاستفادة ـ بين العرب والفرس والأتراك. فقد استُغل الحزب الشيوعي العراقي (برغم وجود عدد كبير من الكرد في قيادته) أيضاً بدوافع سياسية، من قبل السوفيت. ودخل الشيوعيون المنخدعون بشعارات القومية والتقدمية لحزب البعث في عام ١٩٧٣ في جبهة مواجهة ضد الحركة القومية

١- يعد كاميل زير من أحد مؤسسي جمعية (كازيك) وكانت (باسوك) امتداداً له، وهو قومي الكردي حيث يقول مثلا (كان صلاح الدين الأيوبي لم ينتقم من أعداء أجداده الذين خربوا المساجد والمعابد في كردستان، وخربوا القرى، وأسروا النساء والأمهات، وأطفؤوا أضواء الحضارة، بل كان ذلك سبباً لعداوة الغرب لنا. انظر: كوردايتيء ستبترخزيي، سليماني، ٢٠٠٢، ل٣٧

الكردية، ألم يكن البعثيون محتلين لكردستان آنذاك[١]؟ أولم يكن ذلك أول خطأ للحزب الشيوعي العراقي ينطلق بدافع أيديولوجي ويسلك موقفاً مضاداً عن الحركة الكردية؟ قد يكون ملا محمد الختي، أخطأ قبل أكثر من ١٥٠ عاماً، وقبل ثلاثة عقود من ظهور الحركة القومية بين الكرد. ولكن لماذا لم يسلط الضوء على هذه الأخطاء المرتكبة من قبل العلمانيين والشيوعيين أو تضخم كما ضخمت مسألة ملا ختي التي لم تحدث أصلاً!؟

نعرف في عالم السياسة أن النظم والأحزاب السياسية لا تغير من سياستها لتلائم العوامل السياسية الخارجية إن لم تكن تلك العوامل السياسية الخارجية تؤثر في المصالح القومية الكبرى. ولكننا في كردستان نرى أن الأطراف السياسية في الحركة الكردية تغير من سياستها لتلائم مصالح القوى الخارجية وتطلب من الشارع الكردي أن يقوم هو الآخر بالضرب على نفس الوتر، وهكذا نرى أن الشعوب الأخرى تحاول تغيير السياسات والموجات والمؤثرات الخارجية وتطويعها لخدمة المصالح القومية، ولكننا في كردستان يُطلب منا أن نغير أنفسنا وسياساتنا لكي نخدم مصالح القوى الأخرى- وبدون مقابل- ونصبح ملكيين أكثر من الملك. وهكذا نلمس ذلك التغيير فجأة في إعلامنا ومنابرنا الثقافية لننسى أصالتنا ومصالحنا القومية من أجل أن نصير عند حسن ظن ورضا القوى الخارجية.

ومنذ نصف قرن مضى كتبت معظم المؤلفات التاريخية تحت تأثير نظرية الصراع الطبقي. بإسقاط النظرية الماركسية على تاريخنا القديم والحديث. والآن يقوم نفس الكتاب العلمانيين بالانحياز إلى المثل والأيديولوجيات والقراءات الغربية الليبرالية وإعطاء نفس القيمة التي سبق لهم أن أعطوها للماركسية ليناقضوا بذلك ما كتب في نصف القرن الماضي.

---

١ - انظر: لم يدعم الحزب الشيوعي العراقي في عام ١٩٧٣ الثورة الكردية، بل ذهب إلى تحالف مع حزب البعث الذي كان يرفع شعار الاشتراكية ودخل في التالف معه بعنوان : (الجبهة الفومية التقدمية) وشن حزب الشيوعي في أدبياته في هذا الزمن هجوما عنيفا على الحركة القومية في كردستان العراق، ووصفها بالتخلف والرجعية واليمينية، لمزيد من التفاصيل: انظر كامران بابان زادة: اتفاقية الجزائر وأبعادها على القضية الكردية، رسالة ماجستير (لم ينشر) ص٤٦ وما بعده..

وحين تأتي إلينا موجة أيديولوجية غربية أخرى في المستقبل نحاول من جديد وتحت تأثير الأيديولوجية الوافدة مرة أخرى كتابة نفس التاريخ بنَفَسٍ آخر ورؤية سياسية وأيديولوجية من دون الاعتذار عما حصل في السابق من الأخطاء.

فمن الصعب أمام هذا الواقع أن نستفيد من تاريخنا لنغني الواقع الحالي. فمثلاً هناك من يصور كردستان تحت الحكم الإسلامي ومرحلة الفتوحات الإسلامية على أنها جنة فردوس، عاش فيها الكرد بكل أمان وسلام، وهناك من يصور نفس الفترة من تاريخ الكرد ولاعتبارات أيديولوجية على أنها جحيم وقع على الكرد فيها الكثير من الظلم. فبين هاتين القراءتين يفقد الإنسان الكردي القدرة على فهم الحقيقة التاريخية" لأن كلتا القراءتين وقعت تحت تأثير الخطاب السياسي والفكري السائد.

لم يكن التاريخ الإسلامي التاريخ الوحيد الذي حصل فيه الكثير من الأحداث والبلابل التي أثرت في الحياة السياسية والمعرفية في مراحل التاريخ الإسلامي، بل تاريخنا مشترك معها، وهذا التشعب لم يكن في الماضي فقط، بل إن حالة عدم استقرار الواقع السياسي والغموض الذي نعيشه تركا آثارهما الثقافية والتراثية فينا، فنحن الآن نعيش في المشكلات، وتاريخنا أيضاً فيه مشكلات، أو ندخله في المشكلات، ونحن لم نسبر إلى التاريخ الآن، بل نريد إرجاع الواقع الحالي إلى التاريخ وقراءته.

فإذا وجد داخل التراث الإسلامي الاغتيال والملكية والظلم، فالتراث القومي لم يكن خالياً من هذه البلبلة وهذا الضياع والعنصرية والاستعمار، فمن حقنا أن ننظر إلى الحركة القومية ونحاول أن نسبر أغوارها لفهم كنه هذا التخبط وتلك الفوضى السائدة[1]، وفي المقابل تقوم المراكز العلمية العلمانية على التشديد المستمر على كون الإسلام حسب زعمهم، غير قادر على قبول الآخر، برغم أن الحقيقة بخلاف ذلك.

---

١ - بۆ زانیاری لەسەر فاشیزمو ناسیوناليستی، بروانە: ئەکرەمی میهرداد: ناسوناليزم، ل١٨٨-١٩٠

فأحد الكتاب القوميين يبدي أنه يعجبه كيف استطاع أهل الحق، ويارسان، والكاكية، والعلوية، والأزيديين، وشبك...إلخ أن يحافظوا في هذه الجزر الصغيرة من المحيط الإسلامي الكبير على هوياتهم الخاصة لو لم تكن الدولة الإسلامية توفر لهم الأمان وتقبل التعدد ضمن ثقافة الوحدة[1].

ويبين أحد الرموز داخل الفكر اليساري القومي الكردي: أن عدم إنشاء الدولة القومية للكرد من منظوره كان لأسباب عدة: ولم يكن الإسلام أحد هذه الأسباب المباشرة أو غير المباشرة[2].

يمكننا أن نختصر هنا النقاط المهمة التي يجب أن يلتفت إليها العلمانيون والإسلاميون في مسألة تناول الإسلام، والكردايتي:

أولا: أخذ الكرد الإسلام بصورة عامة، استناداً إلى المصادر التاريخية، بحرية وقناعة راسخة. وكما يقول أحد الكتاب البارزين: إن فرضنا صحة قول من يقولون: إن الإسلام فرض عليه بالقوة، فقد كان للكرد فرص عديدة للتمرد والارتداد ولكنهم لم يفعلوا ذلك" [3]، لأن الإسلام أصبح دين الأكثرية الساحقة من المجتمع الكردي. وأصبح عاملاً للإصلاح والتسامي والقيم الإنسانية الرفيعة عند الفرد الكردي، ولا نرى له من بديل. فالإسلام مكون من مكونات القومية الكردية، ولذلك علينا أن نتعامل معه بصفته جزءاً من مقومات الأمن القومي، وإن أي إخلال به سيؤدي إلى أزمة في الهوية وإلى حالة من الصراع والتناحر.

هناك من يقول إن الإسلام استُخدم من قبل الأعداء للنيل منا، وهذا صوت ضعيف أمام الأصوات التي تقول إن الإسلام كان ولا يزال محركاً لحركات التحرر الوطني للشعب الكردستاني.

---

١ - ميذووي بيري كورد، ل٤٣

٢ - لمزيد من المعلومات انظر: ميذووي بيري كورد، ل٥٦-٥٩

٣ - هناك وجهتا نظر مختلفة حول مسألة الفتوحات الإسلامية، وبداية التقاء الكرد بالإسلام، ، يعبر كتاب كل من دكتور شوان باسم (پرۆسەی بە ئیسلامکردنی کورد) رسالة ماجستير، وكتاب حسن محمود كريم باسم (کوردستان لەبەردەم فتوحاتی ئیسلامیدا) تعبيرا دقيقا عن هذين المدرستين،

فقد كان الإسلام حتى النصف الأول من القرن العشرين المحرك الأول لكل التيارات الثورية الكردية ضد المحتلين.

يشكل أدبنا وتراثنا المعرفي مصدراً غنياً من تراث هذا الشعب وهذا التراث منسجم ومستلّ من الإسلام ويشكل حصناً من الحصون المنيعة التي تدافع عن الهوية الكردية، أما المكونات الأخرى للهوية الكردية فليست شيئاً يذكر قياساً بالإسلام.

إن الفكر الكردي السليم لا يستطيع أن يستغني عن أي من البعدين: الديني والقومي. فلم يكن الكرد يعرفون قبل ٥٠ سنة هذه الثنائية بين الإسلام والكردايتي، ولكن منذ النصف الثاني من القرن العشرين أدخل العلمانيون المتطرفون هذه الثنائية قسراً في الكردايتي، كما ساهمت شريحة من التيار الإسلامي بحجة الحفاظ على أممية الإسلام في خلق هذه الإشكالية بين الإسلام والكردايتي، وهذه الشريحة فئة غريبة، ومصابة بعمى الدوغما ومنفصلة- كذلك- عن الواقع الكردي، ولم تكن تملك القدرة الفكرية على الملاءمة بين الإسلام والفكر القومي، لكن التيار الإسلامي الكردي الحديث استطاع أن يتجاوز ذلك كلياً.[١]

هناك من يقول إن الكرد بصورة عامة غير مولعين بالحوار، وهم يؤثرون الصراع والاختلاف، وهذا صحيح إلى حد ما، وحتى الآن لا يزال شعبنا يعيش هذه المرحلة، وأحد عوامل الصراع هو التعصب للفكر، بمعنى اعتبار من يفكرون مثلك كأنهم الملائكة، أما المخالف فهو أبله وعدو للإنسانية. لا شك أن جميع أنواع التعصب مضر للمجتمعات، ويستثنى من ذلك ما تحدث عنه

١- وبدا العهد الجديد بالرابطة الإسلامية -كردستان . ينبغي على التيار الإسلامي أن يجيب عن الأسئلة الداخلية النابعة من الواقع الكردي بجواب يستجيب لهذا الواقع ولا نحتاج اجوبة مستوردة، واي اجتهاد في القضايا الأنية لا بد أن يراعي فيه الوقت والزمن، وهما شرطان أساسيان للإفتاء، وجاء في تقرير تعريفه (ننتبه إلى أن تاريخ اجتهادنا تاريخ الإنسان المسلم، بصالحه وطالحه، ... المشكلات مرحلته، بخاص الزمن والوقت) انظر: ڤيوڤندي ئيسلامي كوردستان (ناساندن، هەلويست، تيطقيشتني واقعيانة) ٢٠٠٥، ل١٥

ابن خلدون واعتبره عامل دفع لبناء الحضارات[١]. والإنسان المتعصب بصورة عامة لا يريد أن يبني جسوراً للتفاهم مع من يخالفه في الفكر.

إن التفكير الواقعي البعيد عن التعصب يؤدي بنا إلى فهم الحقيقة كما هي، وقراءة مسألة ما بتصورات مسبقة، تقول لنا شيئاً آخر بعيداً عن الواقع. أعتقد أن الإسلام لا يخالف مقتضيات الكردايتي، وهذه قراءة واقعية وصحيحة، ولكن إن أردت أن أقرأ الإسلام بفكر متحيز ودوغماتي وأبحث في نقاط الخلاف والصراع الفكري والاجتماعي والعسكري، أستطيع أن أصل إلى هذه النتائج ولكنها ستكون على حساب الحقيقة ولن ينفع هذا أحداً، حيث أجعل من يفكرون مثلي أصدقاء، وأجعل معتقداتي مقدسات لا يمكن المساومة والحوار حولها، وأجعل كل من يخالفني أعداء، وهكذا يؤدي بنا التعصب إلى خلق أعداء وهميين، وإلى هدر طاقات المجتمع وتوجيهها نحو الصراع والتناحر، وهذا ما حصل في الماضي في كردستان ونأمل ألا يتكرر.

وحتى الآن نضع التاريخ في خدمة التعصب، ومن هنا نرجع إلى التاريخ، لا بالعكس من التاريخ إلى الواقع، التاريخ الذي نضع له حدوداً قبل القراءة، ونلبسه قوالب ونحد له حدوداً حسب هوانا.

إن الذين ينظرون إلى الإسلام والإسلاميين من رؤية صراعية مع الكردايتي، يقومون:

أولاً: بعرض الإسلام بقراءة انتقائية مستشهدين بنصوص لمرحلة محدودة.

ثانياً: بالرجوع إلى النصوص التاريخية التي تخدم هذه القناعة وإخراجها مبتورة من سياقها التاريخي الصحيح.

ولذلك يصل هؤلاء إلى قناعة خاطئة بتصوير الإسلام ديناً شمولياً ومغلقاً وسلطوياً، وهذا يشكل العقبة الرئيسية أمام كوردايتي، وذلك بإعلانهم الحرب عليه. وهكذا يقحمون أنفسهم في حرب وفي جبهة- خلقوها لأنفسهم- بدلاً من أن يخوضوا الحرب مع الأعداء الحقيقيين، ويستفيدوا من الجوانب المشرقة في تراثنا الإسلامي في هذا الصراع.

---

١ - المقدمة لابن خلدون ص٦٢-٦٥، هاشم الملاح: المفصل في فلسفة التاريخ، بغداد ٢٠٠٥، ص١٦٥

أدت المنهجية الخاطئة لقراءة التاريخ إلى تكوين موقف سلبي في العقلية الكردية عند شريحة من الشارع الكردي تجاه الإسلام. وهذا سبّب دعوة بعضهم إلى ضرورة وجود انقطاع بين الإسلام والقومية. وهكذا يشاع خطأً أن الترك والفرس والعرب استفادوا من الإسلام، ولكن الكرد لم يستفيدوا منه.

إن محتوى هذا الكلام، إن صح، يظهر فيه الاعتراف أنه من الممكن الاستفادة من الإسلام لبناء الكيان القومي، وهذا يشكل بحد ذاته مدخلاً جيداً للحوار. لماذا يكون الإسلام مصدراً للإلهام ولتطوير أدبيات للتنظير لبناء القومية عند الآخرين ولا يكون عندنا كذلك؟

نقول باختصار استطاعت الشعوب المجاورة لنا أن تجمع بين المقاصد الإسلامية والمقاصد القومية، ولكن الكرد مقصرون هنا وسبب ذلك يرجع عندنا إلى هذه النقاط:

رأينا أن وطننا قُسم على عدة دول، وهي لثلاثة أقوام مختلفين وأصحاب قوى مؤثرة، وكنا مستضعفين تحت أيديهم. وهذه الكيانات الثلاثة القومية هي وريثة الكيانات الدينية في القرون الوسطى. وهذا له دور في تثبيت كيانهم القومي، قام العرب والترك والفرس بتغيير الكيانات الدينية إلى كيانات قومية لهم. إذاً استطاع أبناء الشعوب المجاورة خلق أطروحات مزجت بين الإسلام والقومية لبناء كيانات لهم.[١].

والخلاف المذهبي مع الفرس يفند الأثر الديني وليس له أي تأثير من هذا الباب في خضوع الكرد لهم. والكيان العراقي من الأساس كان بريطانياً بني بعد محاولات ربط جنوب كردستان بالعراق، وهذا ليس له علاقة بالعاطفة الدينية. إذاً حين نقول إن أقواماً آخرين استفادوا من الإسلام لبناء كيانهم القومي، فهذا يُحمل على نظرتين:

الأولى: استفاد الآخرون ولم نستفد من الدين لبناء الكيان القومي.

١ - لموضوع استغلال الكرد من قبل الكماليين انظر ضةند ليكؤلَينةوةيةك دةربارةي بزاظي هاوضةرخي كورد، بةرطي دووةم، ل٦٣-

الثانية: أحداث التاريخ لا تدعم هذا القول. صحيح أن الإسلام استعمل من قبل مصطفى كمال أتاتورك لخداع الكرد، ولكن أتاتورك خدع العلمانيين أيضاً من أمثال الدكتور عبد الله جودت وآخرين غيره.

والكرد قبل الإسلام لم يكونوا أصحاب كيان مستقل حتى يقوم الإسلام بتقويضه. إن دور الإسلام السلبي المزعوم في بناء الدولة الكردية بني على مغالطة تاريخية لا تستند إلى أسس من الواقع. وتفترض هذه النظرية وجود عدة اتفاقيات دولية لتأسيس الدولة الكردية، وتفترض هذه النظرية أيضاً أن الكرد- وفي استفتاء حر ورغبة منهم بالتعايش الديني مع العرب والترك- رفضوا الدولة الكردية. وهذه قراءة خاطئة للتاريخ. نعرف جيداً أن المصالح الغربية هي التي حالت دون تأسيس الدولة الكردية ولم يعط للكرد هذا الاختيار.

وكذلك تشكل القراءة الخاطئة لبعض الروايات والوقائع التاريخية من أمثال فتوى ملا محمد الختي المزعومة والمشار إليها أعلاه لانهيار أمارة سوران، وعدم اهتمام صلاح الدين الأيوبي بتأسيس كيان كردي، عناصرَ مهمة في تكوين عقلية الشارع الكردي بطريقة سلبية ضد الإسلام. وهنا أيضاً نرتكب خطأً فادحاً منهجياً حين نحكم على صلاح الدين والأحداث السياسية في زمانه بالعقلية القومية التي ظهرت في القرن العشرين عندنا[١].

لا نبرئ هنا أحداً فالإسلاميون، خاصة العلماء منهم مقصرون أيضاً، وكان من واجبهم أن يظهر بينهم أناس يفكرون مثل عبد الرحمن الكواكبي وابن باديس ومحمد عبده للبحث عن أطروحة للتعايش بين الدين والمجتمع في كردستان كما فعل العلماء المصلحون المذكورون.

انشغلت مدارسنا ومساجدنا بتخريج جيل مثقف من الشعراء، ولكنهم أهملوا الفكر السياسي. وهناك خلل آخر يتجلى في عدم قيام القادة الكرد من العلماء وشيوخ الطريقة الذين

---

١ - يرجع بداية ظهور الجدل حول الدولة القومية للكرد بين النخبة الكردية الى بداية القرن العشرين، وكان ذالك نتيجة لمجيء الاتحاديين الى الحكم، وتأسيس الأحزاب والجمعيات الكوردية ونموالحركة الصحافية. لمزيد من المعلومات انظر: چەند لیکۆڵینەوەیەك دەربارەی بزاڤی هاوچەرخی کورد، ب١، ل١٧٧-٢١٢

يعدون من رواد كوردايتى بتدوين مذكراتهم. فلا الشيخ عبيد الله ولا قاضي محمد ولا الشيخ عبد السلام البارزاني ولا الشيخ سعيد بيران ترك مذكرات أو دراسات عن أفكارهم وحركاتهم.

ولكن ما وصلنا من هؤلاء من بعدهم مكون من عدة مقابلات وروايات، أخذنا بعضها من السياح والرحالة والقناصل الغربيين، ولقد أصبحت رواياتهم وأعمالهم عرضة للتزوير، فقد أسند إليهم العلمانيون والأوربيون أقوالاً وأعمالاً لم يقولوها ومن ثم تم تزوير أهداف ثورتهم أو أصبحت قصصهم وحياتهم قابلة للتأويل أو فيها الكثير من الخيال والمبالغات كالأساطير. وباختصار إن التراث الفكري السياسي الكردي يحتاج من الناحية الفكرية إلى إغناء وطرح جيد حتى يبني عليها التيار الإسلامي أطروحة كوردايتي. [١].

وهذا ما يجعل منظري الفكر الإسلامي السياسي في كردستان أمام مهمة صعبة[٢].

ولكن المثقفين من التيار العلماني دونوا آراءهم في جزء من أدبيات الأحزاب والجمعيات الكردية في بداية القرن العشرين وبرغم أن القيادة السياسية كانت بيد الإسلاميين ومعظم الثوار كانوا من أتباعهم، وبرغم أن الدين كان المحرك الأساسي لتلك الثورات والانتفاضات الشعبية، لم تكن أدبيات ذلك العصر تعكس هذه الحقيقة.

ونفس الشيء يمكن أن يقال عن اليسار الكردي. كانت هناك أعداد كبيرة من الكرد في الحزب الشيوعي العراقي. وحالهم حال الإسلاميين آنذاك، فقد شددوا على الأممية والنضال الطبقي، والثورة ضد الإمبريالية وكانت الهموم القومية غير موجودة أو لم تكن لها الأولوية، وكان الحزب الشيوعي العراقي يلقن الشيوعيين من الكرد أنهم لا يشكلون قومية وإنما مجموعة قبائل

١- يستثنى من ذالك مؤلفات العلامة الكبير، الذ يربط بجدارة بين الهموم القومية، والهموم الدينية ،ولكن طبعه تأخر، لمزيد من المعلومات انظر: (كامەران بابان زاده رۆڵی سیاسی مەلای گەورە، لە ناو وتارەكانی فیستیڤاڵی تایبەت بەمەلای گەورە لە سلیمانی لە ١٠/ ١١/ ٢٠١٢) خطاب خاص بالدور السياسي للعلامة الكبير، أشرت إلى أن العلامة كان قدوة في ذلك المجال.

٢ - لمزيد من المعلومات انظر: د.نصر محمد عارف، سەرضاوەكاني كەلتوري ئيسلامي سياسي، و/ شوان هەورامي، سليماني، ٢٠٠٨، ل٤١-٤٧

ولا ينطبق عليهم حق تقرير المصير الذي كان ينادي به لينين منظر الشيوعية العالمية وقائد الثورة البلشفية.

يحدث هذا على رغم أن هذه المرحلة كانت دقيقة وكانت من أخطر مراحل نضال حركة الشعب الكردستاني وكانت بحاجة إلى وحدة الصف وتأييد القوى الدولية. وفي الفترة(١٩٧٣-١٩٧٨) أدخلت مئات الكوادر من الكرد في ميليشيات الجبهة الوطنية والتقدمية المشكّلة من الحزب الشيوعي وحزب البعث" لاستخدامهم ضد ثورة أيلول وضد البارازاني مصطفى الذي سبق أن حماهم من البعثيين والقوميين.

وفي الختام نؤكد أن الإسلام وحاملي الفكر الإسلامي بدؤوا النضال من أجل كورديايتي قبل العلمانية وأن الإسلام استخدم بصفته أيديولوجية رئيسية لتحريك الجماهير الكردية وبنطاق واسع. لذلك ليس الإسلام السياسي حالة طارئة على كردستان ولكن أدبيات النخبة العلمانية الكردية أكثر، وقد استلم الفكر العلماني قيادة الحركة الكردية منذ منتصف القرن الماضي، ويرغم كون الخطاب العلماني خطاباً مستورداً من الغرب فله جماهيره وفكره وأدبه النضالي.

وعليه فالحوار البناء يتطلب من التيارين التخلي عن عقلية النفي والتهميش والتخوين تجاه الآخر. ولن يتم هذا الحوار البناء بينهما ما لم يقم كلا التيارين بإعادة النظر في الكثير من المسلمات في أدبياتهما. إن التيار الإسلامي مدعو لتطوير أطروحته للكوردايتي، وهذا الأمر يتطلب إغناء التراث الإسلامي السياسي الكردي وعصرنته وتقديم الإجابة عن الكثير من المسائل التي أشرنا إليها إذا أريد له أن يكون قوة فاعلة في الساحة الكردية.

الفصل الخامس عشر

الإسلام السياسي في كردستان

المبحث الأول

أسباب ظهور الإسلام السياسي الكردي وطبيعته ومستقبله

د. عثمان علي

في هذا الجزء من الدراسة نتناول أسباب ظهور الإسلام السياسي في كردستان، وتصوراته حول مسائل الديمقراطية وحقوق الإنسان والعلمانية، والمسألة الكردية ونناقش أطروحة كوردو- إسلاميتي (إسلامي- كوردي).

يقول عدنان أبو زيد، كاتب كردي سوري: "وفي حين ينزع الكثير من الشعوب في المنطقة اليوم إلى تسخير اعتقاداتها الدينية في تطلعاتها السياسية في ظل أعاصير المد الديني، وتشكيل أنظمة تعبر عن ذلك، يطير الكرد خارج السرب، في سعي حثيث اليوم لتكريس مشاعرهم القومية باتجاه تفعيل الحراك القومي لكي يؤتي ثماره". وينقل أبو زيد عن الصحافي والكاتب العراقي إياد الدليمي أن "الكرد تعرضوا في عقود مضت إلى اضطهاد من قبل الحكومات التي كانوا يخضعون لسيطرتها، وبعد أن بدأت ملامح إقليم كردستان تتشكل في العراق عقب عام ١٩٩١ بدأت الحركة القومية الكردية تسوق نفسها على أنها حامية الكرد تجاه الحركات القومية الأخرى، وهو ما أدى إلى صمود الكرد بوجه التيارات الإسلامية الصاعدة". ويتابع الدليمي في حديثه لـ (آكانيوز) مشيراً إلى جدلية التفاعل الإسلامي القومي، بالقول: "لا أعتقد أن هذا الحال سيدوم طويلا، لأن الكرد في النهاية من الشعوب الإسلامية وهم أقرب إلى تلك الحركات الدينية الصاعدة، ومن ثم فلا مناص من تأثر الكرد بالمد الإسلامي على حساب المد القومي الكردي"[١]

---

١ ــ عدنان أبو زيد "تحليل: الكرد.. زهرة قومية تينع في ربيع إسلامي
http://www.aknews.com/ar/aknews /٨/٢٩٧٨٦٠/"
٢٥/٠٣/٢٠١٢ ١٩:٢٥

ولكن هناك كتاب كرد يقللون من أهمية الإسلام السياسي في كردستان ويقولون إن فرص انتشاره في الوسط الكوردي أقل بكثير منها في الدول المجاورة. وذلك نتيجة لتراكمات التاريخ وأخطاء القوى الإسلامية المعاصرة التي لم تبد اهتماماً جدياً ومناسباً لمسألة حق تقرير المصير للشعب الكوردي وإنهاء الظلم الذي تمارسه الدول (القومية الأخرى) الأربع على شعب كوردستان. ويكتب الأستاذ آزاد أحمد علي كاتب من كردستان الغربية أيضاً، لم تقف الأحزاب الإسلامية في الشرق الأوسط ضد محاولات إرغام الكورد على الانصهار القسري داخل هويات الشعوب المجاورة. وكانت متفرجة على حملات الإبادة التي تمت تغطيتها وشرعنتها فقهياً (حملات الأنفال ضد الكورد في العراق)، ولقد ظلت التيارات الإسلامية في الواقع على مسافة بعيدة من معاناة الكورد،.. "[١]

ويعتقد فاروق حجي مصطفى، كاتب كردي يساري، أن تنظيمات الإسلام السياسي في كردستان في التسعينيات ضيقت الخناق على نفسها وقطعت الطريق أمام تبلور أفكارها وحضورها حين عجزت عن التكيف مع الديمقراطية التي أصبحت جزءاً من الحياة اليومية في كردستان، ولذلك لا يمكنها أن تفرض ثقافات أخرى" والغريب أنها لم تستفد من تجارب الأحزاب الإسلامية في دول الجوار، ولم تحذُ حذو حزب "العدالة والتنمية التركي مثلاً،". ويضيف حجي مصطفى "…. ولاحظنا كيف أن جماعة أنصار الاسلام- تحول هذا التنظيم فيما بعد إلى جماعة أنصار السنة- العراقية حوّلت مناطق بيارة وطويلة ورانية وغيرها إلى دولة على غرار دولة طالبان في أفغانستان، وطبقت في تلك المنطقة طقوساً وقوانين غريبة لا تمت إلى الإسلام بصلة".

وهناك من يطرح تساؤلات حول الإسلام السياسي في كردستان وطبيعة العلاقة بينها وبين الأحزاب العلمانية، وهل تحل الأحزاب الإسلامية السياسية الكردستانية محل الحزب الديمقراطي الكردستاني والاتحاد الوطني الكردستاني في قيادة الحركة الكردية مثلما حلت حماس إلى حد ما محل منظمة فتح في قيادة الفلسطينيين؟

١ـ آزاد أحمد علي الحوار المتمدن-العدد: ١٨٨٢ - ٢٠٠٧ / ٤ / ١١ - ١١:٠١

هناك رأيان بهذا الصدد: الرأي الأول يذهب أصحابه إلى القول: إن هذا قابل لأن يتكرر وعند ذلك تكون الهيمنة في المستقبل للإسلام السياسي الكردي. لكن القائلين بهذا الرأي يربطونه بفشل العلمانيين في مستوى الخدمات ومشاريع التنمية التي يمكنهم تقديمها لمواطني كردستان. فإذا بقيت الإدارة الكردية عاجزة عن تقديم شيء وأهملت الشؤون والشجون الكردية فإن الإسلاميين هم الذين سيكتسحون الساحة السياسية هذه المرة. وبتعبير آخر إذا لم يعالج الحزبان الرئيسيان الأوضاع المعيشية ولم يعملا على إيجاد مشاريع للتنمية الشاملة على المستوى الثقافي والاجتماعي والاقتصادي (ووضع حد للفساد الإداري المتفشي)، فإن المستقبل سيكون للإسلاميين حتماً. وأما أصحاب الرأي الثاني فهم يرون عكس ذلك تماماً ويقولون إن من يراهن على أن ما حصل مع حركة التحرير الفلسطينية فتح سيحصل في كردستان مع الحزبين الكرديين يقع في خطأ فادح فالمقارنة خاطئة، لأن لدى حركة حماس" فسحة تتيح لها الدخول بمزايدات مع منظمة التحرير الفلسطينية، بمعنى أن بإمكان حماس أن تقوم بعملية المزايدة على منظمة التحرير، وحركة فتح خاصة، في ما يخص العلاقة مع إسرائيل. ومن المعروف أن هواجس الشارع الفلسطيني وتطلعاته تختلف عن هواجس وتطلعات الشارع في كردستان.." [١]

ويكتب الأستاذ آزاد أحمد علي: من المتوقع أن ينطوي مستقبل العلاقة بين الكورد وتيارات الإسلام السياسي المتصاعد في المنطقة على صيغ من التناقض والتناحر والتضاد، لأن الإسلام السياسي المنظم ضمن حركات علنية هو المسيطر حالياً على الحكم في ثلاث دول معنية بالملف الكوردي وهي: إيران (الإسلام السياسي الشيعي الخمينيِ)، والإسلام خفيف الوزن الليبرالي في تركيا (حكومة حزب العدالة والتنمية)، وكذلك فإن العراق يحكم عملياً من قبل القوى السياسية الإسلامية وهي الفاعلة سواء أكانت شيعية أم سنية. ومن المحتمل أن يتصاعد دور القوى السياسية الإسلامية في سورية وأن ينتقل نفوذهم من الشارع إلى الحكم، ومن العمل السري إلى العلن، سواء استمرت السلطة الحالية في الحكم أو لم تستمر.

١ـ مستقبل الإسلام السياسي في كردستان الرأي الآخر العدد السادس ٢٠٠٧/٤/١٠ ، www.yek-dem.com/moxtarat٢٠٠٧-٤-١٧-٦=

بناء على هذا التشخيص المبسط لمعادلات الواقع السياسي – والكلام هنا لآزاد أحمد علي- في الدول التي تقتسم كوردستان وتتنكر لحق الشعب الكوردي في تقرير مصيره السياسي، سواء ترجم هذا التقرير في المصير إلى شكل حكم فدرالي أم إلى استقلال تام، لا تتضمن برامج وقناعات القوى الإسلامية أي إقرار بحق تقرير المصير للشعب الكوردي، وإنما هي في الغالب تتحدث عن أمنيات وبعض الطروحات الخجولة حول المظلومية الكوردية والعدالة، ولأنه الخطاب الإسلامي مازال خطاباً نظرياً أحلامياً يطمح إلى لم شمل المسلمين في دولة واحدة.[١]

ولكنْ هناك باحثون آخرون يرون أن للإسلام السياسي الكردي قوة لا يمكن الاستهانة به. ولكن الوضع الاقتصادي الجيد نسبياً يؤخر نمو الإسلام السياسي. يتمتع إقليم كردستان بتطور اقتصادي متنام فضلاً عن استقرار أمني وسياسي نسبي، وبالرغم من أن الهيمنة السياسية في الإقليم تكاد تكون محسومة لصالح الحزبين الكرديين الرئيسيين (الديمقراطي الكردستاني بزعامة رئيس الإقليم مسعود البارزاني والاتحاد الوطني بزعامة الرئيس العراقي جلال الطالباني) باتت هذه الهيمنة تواجه تحدياً من جانب حركات الإسلام السياسي في الإقليم وفي مقدمة هذه الحركات ثلاث حركات تعمل بالساحة بشكل علني، وهي الجماعة الإسلامية في كردستان، والاتحاد الإسلامي الكردستاني، والحركة الإسلامية في كردستان.. ومع أن هذه الحركات قد أخفقت في إثبات فاعليتها، في الانتخابات الإقليمية الكردية السابقة أو في الإنتخابات الوطنية العراقية والبرلمان في سنة ٢٠٠٥ و٢٠٠٩، يجد المراقبون في كردستان في هذه الحركات والتيار الإسلامي بشكل عام تحدياً وعاملاً مهماً في تحديد المعادلة السياسية القائمة في الإقليم، ولا سيما في ظل تنامي الفساد المؤسساتي في عمل الحكومة الإقليمية التي يتقاسم السلطة فيها بشكل أساسي كوادر الحزبين الرئيسيين.

وقد أجرى الباحثان الأمريكيان مايكل روبن وديفيد رومانو دراسات ميدانية عن صعود التيار الإسلامي هناك، وتوصلا إلى قناعة: إذا لم تتغير الأوضاع الحالية، خاصة أداء الحزبين

١ـ آزاد أحمد علي، الكورد وتيارات الإسلام السياسي في المنطقة - الحوار المتمدن -العدد:١٨٨٢ - ٢٠٠٧ / ٤ / ١١ - ١١:٠١

العلمانيين فيما يتعلق بالفساد والاستبداد وسوء الإدارة، فسيكون المستقبل للإسلام السياسي [١]. ويقول رومانو: إنهم (الديمقراطي الكردستاني والاتحاد الوطني) مدركون لهذا الفساد ويعرفون أن عليهم أن يتخلصوا منه. ويضيف رومانو: ولكن إذا كانوا بطيئين جداً حول الإصلاحات فسيكونون في مواجهة تحدي كبير من الاسلاميين . وان هناك مشاعر شعبية في الوسط الكردي بأن الانسان هنا إذا لم تكن مرتبطاً مع أحد الحزبين فيكون عنده مستقبل محدود وتوقعات محدودة. وكرد فعل سيتوجه الناس و بشكل متزايد إلى الاتحاد الإسلامي الكردستاني [٢]. ويشاطر جيمس براندون، مراسل جريدة كريشسيان ساينس مونيتر في أربيل، الباحثين الأمريكيين الرأي المشار إليه.[٣]

العامل الداخلي وتأثير القوى الإقليمية:

هناك من يرى أن ظاهرة الإسلام السياسي في كردستان تعود إلى الدعم المقدم لها من قبل الدول الإقليمية لإضعاف الحركة القومية الكردية، وآخرون يرجعونها إلى الفساد الإداري والإخفاقات السياسية والاقتصادية للأحزاب العلمانية الحاكمة في الإقليم. أما أصحاب المشروع الإسلامي في كردستان فيرون أن الإسلام السياسي في المنطقة الكردية جزء من الصحوة

١ـ Michael Rubin, "The Islamist Threat from Iraqi Kurdistan," Middle East Intelligence Bulletin، December ٢٠٠١. ; David Romano, "An Outline of Kurdish Islamist Groups in Iraq". http://www.jamestown.org/uploads/media/Jamestown-RomanoIraqiKurds ٠١.pdf

٢ـ النور ملف نشوء وصعود وانشقاقات ومستقبل الحركات الإسلامية الكردية) نقلا ٢٠٠٨/٠٦/٢٤ وطن للجميع http://www.wattan، all.org/wesima_articles/derasat-٢٠٠٨٠٦٢٤-٢٧٣٩٥.html.

٣ـ James Brandon "Pro-US Kurds eye nascent Islamic parties" The Christian Science Monitor , July ٦, ٢٠٠٦ URL: http://www.csmonitor.com/٢٠٠٦/٠٧٠٦/p٠٧s٠٢-woiq.html

الإسلامية العالمية التي تجسد العودة إلى الذات بعد الانبهار المؤقت بالقيم والأفكار الغربية. كالليبرالية والماركسية. يرى المؤلف أن هذه العوامل جميعاً ساهمت بنسب متفاوتة في نمو الإسلام السياسي في كردستان.

يكتب تهامي العبدولي، الباحث التونسي الأنثروبولوجي، عن الحركات الإسلامية الكردية ما يلي:

"لعلنا لا نبالغ إذا استنتجنا أن الإسلام بشكل أو بآخر في صيغته الحركية قد يحول دون نشوء القومية الكردية وتأسيس الدولة المأمولة، خاصة أن مجمل الحركات الإسلامية في كردستان متصلة بحركات تمتد في العالم الإسلامي مثل حركة الإخوان والقاعدة....وهي بدورها تساهم في إقناع الأتباع من الأكراد بعالمية الإسلام "[١]

نظمت رابطة كاوا للثقافة الكردية بالتعاون مع رئاسة جامعة صلاح الدين أربيل، حلقة دراسية علمية بعنوان "تجديد الفكر القومي الكردي" في ٢٠٠٨، ألقى فيها د. محمد شريف الأستاذ في جامعة صلاح الدين وعضو البرلمان العراقي السابق محاضرة بعنوان "تجديد الفكر القومي الكردي والإسلام السياسي" شدد فيها على أن الحوار والصراع مع تيار الإسلام السياسي في كردستان من شأنهما تحصين وتطوير الفكر القومي، وأشار إلى المواقف السياسية القومية الإيجابية لهذا التيار في الوقت الراهن"، ولكنه أضاف " ليست هناك ضمانات لاستمراره مستقبلا لكونه يتبع مرجعية خارجية دولية [٢]".

وفي صدد عرضه لكتاب تهامي العبدولي، الإسلام الكردي في خدمة القبيلة، يقول زاكروس عوسمان: "فالأكراد هم آخر شعب من بين الشعوب الإسلامية ظهرت لديهم تنظيمات الإسلام السياسي، وهذه التنظيمات حتى اليوم لم تظهر بين جميع الأكراد، وهي أقل التنظيمات شعبية

١ـ إسلام الأكراد، بيروت : دار الطليعة،٢٠٠٧،ص١٧٩

٢ـ عفرين. نت - عربي - تجديد الفكر القومي الكردي #حلقة دراسية حول

www.efrin.net/cms/.../index.php تشرين الأول (أكتوبر) ٢٠٠٨ – رابطة كاوا للثقافة الكردية– اربيل: نظمت رابطة كاوا للثقافة الكردية بالتعاون مع رئاسة جامعة صلاح الدين"

وأضعفها نفوذاً. أما بخصوص الظهور المتأخر لمثل هذه "التنظيمات بين أكراد العراق وأكراد تركيا، فنقول: إن الشعب الكردي ليس قلقاً على إقامة شريعة الله في الأرض حتى يبادر إلى تشكيل الأحزاب التي تأخذ على عاتقها تأسيس دولة الله أو المهدي المنتظر، بل هو قلق أكثر على حقوقه القومية والإنسانية المسلوبة، لذلك ليس الإسلام السياسي ابن البيئة الكردية، بل هو أيديولوجية وافدة تم تسريبها منهجياً إلى أكراد العراق بهدف خدمة أجندة القوى الإقليمية، فالحكومة الإيرانية، سعياً منها لتصدير ثورتها الإسلامية، عملت على زرع تنظيمات إسلامية تابعة لها في مختلف دول المنطقة، فكان من الطبيعي أن تخلق صحوة دينية مصطنعة في كردستان العراق تمهيداً لإنشاء تنظيمات إسلامية موالية لها على شاكلة حزب الله في لبنان، خاصة أنها كانت في صراع مع النظام العراقي البائد ومن بعده مع الوجود الأمريكي، وإن كردستان العراق المجاورة لإيران تشكل أهمية إستراتيجية – جيوبولوتيكية بالنسبة إلى طهران، ناهيك عن رغبة إيران في التحكم بتطورات الأحداث في كردستان العراق من طريق هذه التنظيمات، وهذا يفسر ظهور الأحزاب الإسلامية بين أكراد العراق بعد انقلاب الخميني في إيران[١]"

يقدم سرو قادر رأياً مماثلاً يرجع تاريخ أول تنظيم إسلامي في كردستان إلى عام ١٩٨١ ويضع ولادة هذا التنظيم ضمن الجهود الإيرانية لتصدير الثورة الإسلامية والحرب العراقية الإيرانية.[٢] يرد السيد صلاح الدين بهاء الدين الأمين العام السابق لحزب الاتحاد الإسلامي في كردستان على تهمة التبعية للخارج قائلاً: إن الشعب الكردي جزء حي من الأمة الإسلامية ومن المنطقي أن يتأثر بما يحدث في محيطه الإسلامي كما تتأثر الأحزاب العلمانية بما يحدث في أوروبا، وإن كون الاتحاد الوطني الكردستاني عضواً في الاشتراكية الدولية لا يعني بالضرورة التبعية في قرارات الاتحاد الوطني للدول الأوروبية وبنفس المنوال استفاد حزب الاتحاد الإسلامي الكردستاني

١ـ الإسلام الكردي في خدمة القبيلة، عرض عوسمان زاكروس معهد الوارف للدراسات الإنسانية،٢٠٠٩-٨-٤-٠٠٩-٢٠٠٩-١٣٢/١١-٠٠٠-٢-٢٦-٠٠٢-٢٠٠٩ http://www.alwaref.org/arabic/ ١٥-٣٠-٠١

٢ـ كومه لكا و دين و توندو تيزى،١٢٣-٢٥

من التنظيم الدولي للإخوان من حيث الفكر والنصح وتبادل الآراء. ويضيف صلاح الدين "إلا أننا من صميم كردستان نرفض المزايدة على كورديتنا، نحن قبلنا بالتجربة الديمقراطية وشاركنا في الانتخابات الديمقراطية التي أقيمت في الإقليم منذ عام ١٩٩٢وقبلنا برحابة صدر بالنتائج "[١]

يقول هادي محمود، كاتب يساري: وعلى العموم كانت بدايات ظهور الحركات السياسية الإسلامية في كردستان متواضعة في ظل غياب الديمقراطية السياسية وحرمان الجماهير من المشاركة في ممارسة السلطة السياسية ووجود المسألة القومية وحرب الإبادة الشاملة التي مارسه النظام الدكتاتوري ضد الشعب الكردي الذي خاض نضالاً مريراً من أجل الدفاع عن وجوده القومي ولنيل حقوقه القومية المشروعة. ويقول هادي محمود: ارتبط ظهور الإسلام السياسي بصورة ظاهرة للعيان، بانتصار الثورة الإيرانية في إيران واندلاع الحرب العراقية - الإيرانية، فتم تشكيل الحركة الإسلامية في كردستان العراق بعد سنوات من الحرب.[٢]

ولكن هناك من يختلف مع هذا الرأي وحيث يقول ميشيل ليزبرغ، الكاتب البولوني المتخصص في الإسلام السياسي في المنطقة الكردية، "ينبغي للمرء الحذر من معالجة الموضوع بالتبسيط والتعميم وربط "عودة الإسلام" في كردستان بالعامل الخارجي: على الرغم من أن هناك عوامل مشتركة بين الصحوة الإسلامية في كردستان و البلدان المجاورة (مثل التحضر السريع، وزوال الشيوعية وأفول المذاهب السياسية العلمانية، وتأثير جهود الإخوان المسلمين منذ الخمسينات والثورة الإسلامية التي أعطت زخماً كبيراً لها) هناك عوامل ذاتية تخص الإقليم، ففي التسعينيات وبعد انسحاب الإدارة العراقية من كردستان أصبحت هناك مساحة أكبر للعمل الحزبي وصارت هناك خصخصة لقنوات الاتصال الجماهيري، ومجال للعمل الخيري الذي قام به العديد من الجماعات الدينية، ناهيك عن الصراع المسلح الذي طال أمده بين القوميين الأكراد، وهذه العوامل جميعاً كان لها دور في بروز الجماعات الإسلامية في المنطقة. ينقل ميشيل عن

١ـ سه رو قادر، دين و سياست، ٢٠٠٠ ن ص٩٠-٩١

٢ـ الحركات السياسية الإسلامية في كردستان العراق. نظرة أولية"- www.althakafaaljadeda.com/٢٩٥/malff٤.htm

بعض كتاب الكرد أن حرب الخليج ١٩٩١ وما تبعها من الاقتتال بين الأحزاب خلقت ظروفاً اقتصادية واجتماعية صعبة، وهذا ما أجبر الناس على العودة إلى الدين، وكانت الجماعات الإسلامية تقوم بجهود إغاثة كبيرة في المنطقة الكردية[١].

يبدو للكثير من المراقبين أنه على الرغم من أن الإجراءات المعتمدة في كردستان ومن ضمنها الإشراف على المدارس الدينية والمراقبة الأمنية للأئمة والجوامع بعد نهاية الصلاة، يمكن أن يجد متراس الإسلام السياسي البيئة الملائمة لكي يترعرع. فالمراقبون يشيرون إلى أن نمط الفساد المستوطن المنتظم والمشهود في الحكومة الإقليمية الكردية، بموازاة تأثير برعم التضخم على الفقراء يوفر فرص الازدهار للإسلام السياسي في المنطقة.[٢]

ويتفق البروفسور ديفيد رومانو مع ميشل في وجوب أن لا يعطى تأثير العامل الخارجي وبالتحديد إيران وزناً أكثر من حقه، فهو يجادل في أن التأثير الإيراني على الإسلاميين لم يختلف كثيراً عن تأثيره في الأحزاب الكردية الأخرى.

وفي فترة التسعينيات من القرن الماضي كان النفوذ الإيراني في كردستان العراقية متصاعداً، فالنفوذ الإيراني امتد إلى كل من الاتحاد الوطني والديمقراطي الكردستاني والحركة الإسلامية في كردستان. وفي وقت ما كان هذا الدعم معنوياً ودبلوماسياً، وفي بعض الأوقات كان مباشراً تماماً ودعماً مادياً على الحدود، ومن ضمنه الملجأ. ويؤكد البروفسور رومانو: ((أن الإيرانيين لم يستخدموا أدوات النفوذ والدعم بالطبع على درجة متساوية مع جميع الأطراف الكردستانية،

١- Michiel Leezenberg " Political Islam Among the Kurds" University of Amsterdam Paper , originally prepared for the International Conference 'Kurdistan: The UnwantedState', March ٢٩-٣١, ٢٠٠١, Jagiellonian University/Polish-Kurdish Society, Cracow, Poland http://home.hum.uva.nl/oz/leezenberg/PolilslamKurds.pdf pp.٢٥-٢٦

٢- David Romano, "An Outline of Kurdish Islamist Groups in Iraq". *http://www.jamestown.org/uploads/media/Jamestown-RomanoIraqiKurds ٠١.pdf* P.١٤

وإنما استخدموها بآلية تعزز النفوذ الإيراني في المنطقة، ولكن بدرجة تخدم عملية توظيف هذا الطرف أو ذاك لتحقيق مصالح إيران أكثر فأكثر، ولذلك كانت علاقة إيران مع حركات الإسلام السياسي تدخل في هذا الإطار وتُستخدم سلاحاً يستطيعون التلويح به في بعض الأوقات بموازاة جزرة العلاقات الفضلى مع إيران حين يريدون ممارسة النفوذ على الحزبين الديمقراطي والاتحاد الوطني).[١]

وبالمقابل قامت الولايات المتحدة والمملكة العربية السعودية بشكل متكرر بالتحرك للتعامل مع النفوذ الإيراني، بتقديم التمويل المضاد للحركة الإسلامية في كردستان، ولا سيما الولايات المتحدة منذ سنة ١٩٩٨، فقد أدرجت الولايات المتحدة الحركة الإسلامية أيام الرئيس كلينتون ضمن قائمة الأحزاب العراقية الديمقراطية المشمولة بالدعم الأمريكي لإسقاط نظام صدام. هذا بالرغم من العلاقات المتحجرة في بعض الأوقات، والتي تضمنت اعتقال القائد الملا علي عبد العزيز حلبجي من قبل قوات تقودها الولايات المتحدة في سنة ٢٠٠٣).[٢]

ويمكن القول ـ والكلام هنا لهادي محمود ـ: إن وجود الأزمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية العامة في المجتمع الكردستاني، وبالأخص أزمة الحكم وتفاقمها إلى حد اندلاع الاقتتال الداخلي بين القوتين الرئيسيتين في التيار القومي الكردي، وإخفاق التيار القومي عموماً وعدم تمكن التيار الديمقراطي اليساري من طرح البديل لمعالجة الأزمة عبر تفعيل دور الجماهير والتأثير في الشارع الكردي، تشكل الأسباب الرئيسية لزيادة نشاط الإسلام السياسي وتوجه أوساط شعبية إلى تلك التيارات بحثاً عن المعونات المادية وعن معالجات لتلك الأزمة التي طالت

١ـ (النور) تفتح ملف نشوء وصعود وانشقاقات ومستقبل الحركات الإسلامية الكردية نقلاً ٢٠٠٨/٠٦/٢٤ وطن للجميع http://www.wattanall.org/wesima_articles/derasat-٢٠٠٨٠٦٢٤-٢٧٣٩٥.html.

٢ـ المرجع نفسه

مجمل مناحي الحياة في كردستان العراق.[١] ويكتب الأستاذ أسو كريم عضو البرلمان سابقاً من قائمة التحالف الوطني الكردستاني، أن تحديد مستقبل الحركات الإسلامية مرهون أولاً بتوافق الحزبين الرئيسين ونجاح تحالفهما الإستراتيجي، ومن ثم إنجاز توحيد الإدارة وتحقيق الديمقراطية والشفافية والقضاء على الفساد، وإذا لم يتم ذلك فستكون الفرصة مواتية لهذه الحركات لتوسيع نفوذها[٢].

وفي هذا السياق يقول "جوست هيلترمان"، مدير مشروع الشرق الأوسط في مجموعة الأزمات الدولية التي تتخذ من بروكسيل مقراً لها: "من الممكن أن يتحول حزب الاتحاد الإسلامي مع مرور الوقت إلى منظمة تفرخ الراديكاليين، وخاصة إذا انضم إليه العديد من الأفراد واكتشفوا لاحقاً أن سقف الحزب محدود، حينها سيتوجهون رأساً إلى أكثر الجماعات تشدداً". والمشكلة بالنسبة إلى الولايات المتحدة أن هذا الميل نحو التيارات الإسلامية الراديكالية يمكن أن يلحق ضرراً فادحاً بالتعاون التقليدي بين أميركا والأكراد. فالمعروف أن واشنطن تعتمد على الأحزاب الكردية في جمع المعلومات حول التنظيمات الإسلامية والعربية المتشددة.... ويذكر أن الأكراد العراقيين ينتسبون إلى عرقية مختلفة، فهم يمتلكون لغتهم الخاصة وثقافتهم المنفردة وتاريخهم المنفصل. وخلافاً للعرب العراقيين يتعامل الأكراد مع الإسلام بصفته قضية شخصية لا تتداخل كثيراً مع أمور الحياة العامة.

وتؤكد هذا الاختلاف الذي يميز الأكراد عن جيرانهم العرب "سارا كلير"، المتخصصة في القضايا الكردية بجامعة كينت في بريطانيا موضحة "من غير المرجح أن يتجاوب الأكراد مع دعوات الأصوليين كتلك التي يطلقها "الإخوان المسلمون". هذا ولا تكمن قوة الأحزاب الإسلامية الكردية في دفاعها عن الولاء إلى الإسلام على حساب القومية الكردية، بل في توظيفها

---

١ ــ الحركات السياسية الإسلامية في كردستان العراق. نظرة أولية"- www.althakafaaljadeda.com/٢٩٥/malff٤.htm

٢ــ Niqash- العلاقة مع إسلامي كردستان،علاقة التضامن والصراع!.www.niqash.org/articles/?id=١٩٤٥&lang

لقاعدتها الأخلاقية قصد مواجهة الأحزاب العلمانية التي تتهمها بالفساد وسوء إدارة الاقتصاد. وفي هذا الصدد أوضح محمد أحمد، عضو برلمان في كردستان سابقاً من حزب الاتحاد الإسلامي. الذي استطاع حزبه مضاعفة أصواته ليحصل على خمسة مقاعد من بين ٢٧٥ مقعداً قائلاً "يعرف الناس جيداً أن أتباعنا، وكذلك أعضاؤنا في البرلمان غير فاسدين". ويتفق مع هذا الطرح المحللون السياسيون الذين رصدوا فعلاً وجود خيبة أمل متنامية لدى الأكراد تجاه الحزبين العلمانيين، الحزب " الديمقراطي الكردستاني"، وحزب "الاتحاد الوطني الكردستاني"، وهذا ما يدفع العديد منهم إلى منح أصواتهم لصالح الأحزاب الأخرى[١].

إن هذه النظرة المادية لتحليل ظاهرة بروز الإسلام السياسي في كردستان سمة عامة تتصف بها المنهجية الماركسية والتصور الغربي، بصورة عامة، الذي يرجع عودة الوعي الديني إلى أزمات اقتصادية. علماً أن هناك من يعتقد أن "البترو دولار " وبالتحديد ارتفاع أسعار النفط بعد الحرب العربية ـ الإسرائيلية عام ١٩٧٣ هو الذي شجع ظاهرة الإسلام السياسي، وهناك من يرى أن النكسة العربية ١٩٦٧ وإخفاق المشروع القومي الناصري هو الذي سبب صعود الإسلام السياسي في الشرق الأوسط.[٢] ويعتقد فريد هالداي، الخبير البريطاني، أن الإسلام السياسي هو وليد إخفاق مشاريع الحداثة المطبقة من قبل أنظمة علمانية غير كفوءة في المنطقة.[٣]

ولكن هذه التحليلات، وإن كان فيها بعض الصواب، تظل قاصرة. لأن العودة إلى الإسلام والإسلام السياسي لا يقتصر على الدول العربية أو الشرق الأوسط، فهي ظاهرة عالمية من بنغلاديش إلى مراكش ومن إسطنبول إلى جاكرتا، ويعود ذلك، حسب تصور أصحاب المشروع

١- James Brandon "Pro-US Kurds eye nascent Islamic parties"
The Christian Science Monitor , July ٦, ٢٠٠٦
URL: http://www.csmonitor.com /٢٠٠٦/٠٧٠٦/p٠٧s٠٢-woiq.html

٢- Perilous Power: The Middle East and U.S. Foreign Policy Dialogues on Terror, Democracy, War, and Justice by Gilbert Achcar, Stephen R. Shalom and Noam Chomsky (Paperback - Oct ٢٠ ٢٠٠٨) pp.٢٦-٢٨

٣- Fred Halliday, Islam and the Myth of Confrontation (London: I. B. Tauris, ١٩٩٦).

الإسلامي، إلى إفاقة الشعوب المسلمة من الانبهار بالمشاريع والأيديولوجيات الوافدة من الغرب التي أخفقت في تحقيق الحرية والتنمية الاقتصادية الاجتماعية التي وعدت بها.

وفي مناظرة تلفزيونية فريدة من نوعها في التسعينيات من القرن الماضي بين الأستاذ سرو قادر، مسؤول المكتب الإعلامي آنذاك في الحزب الديمقراطي الكردستاني والأستاذ، إكرام كريم، العضو القيادي في الحركة الإسلامية الموحدة، يقول الأستاذ سرو قادر: إن الأحزاب الإسلامية لا تمتلك الشرعية التاريخية وليس هناك حاجة محلية لوجودها، لأنها جاءت حديثاً إلى الساحة الكردية. ويضيف الأستاذ أن المجتمع الكردي مجتمع مسلم ليس بحاجة إلى أحزاب إسلامية حتى تتم أسلمة المجتمع من جديد، تقوم القيادات الكردية العلمانية بتوفير كل مستلزمات الحفاظ على القيم الإسلامية وهناك علماء الدين والمدارس الدينية والطرق الصوفية يقومون بالواجب. إن أحزاب الإسلام السياسي تقوم باحتكار الإسلام الذي هو دين كل الكرد لإعطاء الشرعية لنفسها. ويرد الأستاذ إكرام كريم بالقول: يمتلك التيار الإسلامي الشرعية التاريخية لأن الإسلام كان منذ بدء الحركة الكردية المحرك الأساسي لها. احتضنت المساجد والتكايا جميع القائمين للدفاع عن الكرد. وإن معظم القادة التاريخيين للحركة الكردية من خريجي المدارس الإسلامية والطرق الصوفية من أمثال الشيخ عبيد الله والشيخ سعيد...الخ. وشارك علماء الإسلام في ثورة أيلول مع البارزاني، وكذلك تصدت بيشمه ركة الحركة الإسلامية لسياسة حزب البعث المعادي للكرد. ووجود الحزب الإسلامي ضرورة شرعية وتكليف للمؤمنين بالعمل على تطبيق الإسلام بشموليته ديناً وأيديولوجية لحل مشكلات المجتمع الكردي. وهي أيضاً في تصوره ضرورة قومية وأن الإسلاميين لا ينكرون على أحد إسلامهم ولا يدّعون تمثيل المسلمين في كردستان.[١]

١ ــ سرو قادر، دين و سياست،ص ١٦١-١٧٦

المبحث الثاني

الأصولية الإسلامية والأصولية العلمانية في كردستان

د. عثمان علي

يصنف الكتاب والباحثون العلمانية إلى: علمانيةٍ من النموذج الفرنسي التي تحاول إبعاد الدين عن جميع نواحي الحياة (الاجتماعية والسياسية والتربوية) وهي علمانية متطرفة، وعلمانيةٍ من النموذج الأنكلو-سكسوني (بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية) وهي تفصل المؤسسة الدينية عن السلطة السياسية، ولكن تسمح للدين بأن يكون عاملاً من العوامل الأخرى في توجيه الحياة السياسية والاجتماعية والتربوية، وهذا ما سمي بالعلمانية المعتدلة. يبدو أن العلمانيين الكرد، خاصة الماركسيين منهم، يفضلون النموذج الفرنسي الذي طبق في تركيا أيام مصطفى كمال، وهذا ما يسميه الكاتب الأمريكي جون إسبسيتو "بالأصولية العلمانية".[١] لذلك ينزعج العلمانيون الكرد كثيراً من أية إشارة إلى الإسلام في مشروع دستور كردستان المقترح.[٢] والغريب أن هؤلاء العلمانيين الذين يشنون حرباً شعواء على كل مظهر من مظاهر الإسلام يتبنون وبحماسة منقطعة النظير إحياء الزرادشية واعتبار المناسبات الأيزيدية مناسبات وطنية.

لسنا هنا بصدد تبرئة التطرف الممارس باسم الإسلام لأن أول ضحاياه الإسلام وأصحاب المشروع الإسلامي الوسطي" ولأن تصرفات الجماعات الإسلامية الكردية المتطرفة (جند الإسلام، وحماس، وأنصار الإسلام) في الفترة التي أسسوا فيها إمارتهم في طويلة وبيارة، لا تترك أي شك لنا في أنهم أصحاب مشروع ظلامي وشمولي وإرهابي ومعاد لكل تطلعات ومعتقدات الكرد والقيم الإنسانية العالمية، وأن أدبياتهم تكفّر كل من اختلف معهم من العلمانيين والإسلاميين

١ـ John Esposito , and Azzam Tamimi ,Islam and Secularism in the Middle East ,London:Hurst press.٢٠٠٠,p.٩

٢ـ مەحمود محەمەد عوسمان عەلمانیەت (جیابوونەوەی ئاین لەدەولەت) لەکوردستاندا. زرنا الموقع في ١٩ - ٩-٢٠١٢

www.emrro.com/pdf/elmaniyetbeshiyek.docShare

وأنهم حالة طارئة على الواقع الكردستاني ولا يمثلون إلا شريحة صغيرة من التيار الإسلامي النامي في كردستان. وهناك العديد من الدراسات الأكاديمية والميدانية عن هذه الجماعات في كردستان.[1] والأعمال الشنيعة التي قاموا بها من قتل وإرهاب وتكفير، خاصة حادثة التفجير الإرهابي في٢شباط ٢٠٠٤ وفي أيام العيد أثار استياء الكثير من الكرد ودفع السلطات الأمنية في كردستان إلى التعامل بحزم مع الإسلام السياسي، ويقدم الإرهاب والتصرفات الشنيعة التي قامت بها جماعة الشيخ زانا في أربيل والتي عرضت عبر قنوات التلفزة الكردية نموذجاً سيئاً آخر للوجه القبيح للإرهاب، وساهم ذلك إلى حد غير قليل في رسم انطباع سلبي عند الكرد عن التيار الإسلامي بصورة عامة. وهناك جانب آخر من أسباب التطرف الممارس باسم الإسلام وهو الدعم المقدم من الحزبين العلمانيين الحاكمين للجماعات المتطرفة الجهادية وذلك سعياً منهم لتحقيق أهداف ومكاسب آنية في أثناء صراعهما مع التيار الإسلامي الوسطي (الاتحاد الإسلامي وكومل) وفي أثناء الصراع المؤسف بين الاتحاد الوطني والحزب الديمقراطي الكردستاني. علماً أن أطرافاً في التيار الإسلامي الكردي تدّعي أن جماعتي الشيخ زانا وملا أمين الجهاديتين المتطرفتين كانتا في البداية على صلة وثيقة بالإدارة الكردية في أربيل،[2] وتحظى اليوم الجماعات السلفية، خاصة السلفية غير الجهادية، بدعم ورعاية السلطة الكردية، علماً أن الجماعة السلفية المعروفة هنا بـ"المدخليين[3] تكفّر المخالفين لها من الإسلاميين ولهم رؤية أحادية ظلامية ورجعية تجد

١ـ خه لات موسى يوسف، بارت و روتين ئيسلاما سياسى ل هه ريما كوردستان-عيراق،٥ ئادار ١٩٩١-٩ نيسانا ٢٠٠٣ فه كولينا ميزووى سياسيه، أداب /وانكويا دهوكى ، ٢٠٠٢.، فؤاد مجيد ميسرى ، بيري ئوسووليي ئيسلاميي، سوليمانى جابى دووه م، ٢٠٠٥، بيري ئوسووليي ئيسلامي له نيوان خويندنه وه و نه خوينده واريدا.. نه زاني و نه باراستني نه مانه تي زانستي له كتيبي–بيري ئوسووليي ئيسلاميي فؤاد مةجيد ميسري). و (دةولَةتي خيلافةت) وةلَاميك بؤ كتيبي (لة سايةي دةولَةتي خةلافةتدا) نووسيني ر إيكرام كةريم. ـ، سه رو قادر،دين و سياست،٢٠٠٠، كومه اكا، دين ن و توندو تيزي، هولير : موكرياني، ٢٠٠٨

٢ـ أحمد زاويتي "اعترافات لشبكة الشيخ زانا تثير جدلاً بكردستان العراق "،
http://www.aljazeera.net/news/pages/٤٣٩٣cff٨-f٢٠٦-٤٠٢a-٩٤b٤-٣٠٠aae١d٢٨٤e

٣ـ وهم أتباع ربيع بن هادي المدخلي

الحياة ويهادنون السلطة العلمانية بصورة مؤقتة. وتعتبر هذه الجماعة حاضنة لأفكار متطرفة، ومن المتوقع أن ينشأ عنها الكثير من الإرهابيين في المستقبل في كردستان، علماً أن معظم الإرهابيين الذين تورطوا في حادثة ١١ أيلول الإرهابية في أمريكا ٢٠٠١ وأحداث الجزائر والصومال كانوا في البداية من المدرسة السلفية الدعوية، ثم تحولوا مع الوقت من السلفية المهتمة بالعقيدة والدعوة إلى السلفية الجهادية.

ويبدو أن التطرف العلماني وسياسة الإقصاء والتهميش التي مورست بحق التيار الإسلامي الكردي ساهم ـ وسيساهم إلى حد غير قليل ـ في تقوية التطرف الإسلامي في المنطقة، إن التجربة الجزائرية والتونسية والمصرية والتركية تعلمنا أن الأصولية العلمانية وممارسة سياسات القمع والتهميش والاستئصال لن تقضي على المد الإسلامي بل تقويه وتجلب الدمار والحروب الأهلية. هناك شريحة من التيار العلماني الكردي، تحاول تكرار أخطاء تلك العلمانيات في كردستان لأنها لم تتعظ منها.

يعتقد حاملو الفكر العلماني الأصولي أن الأحزاب الإسلامية في كردستان تستغل "استياء الجماهير من الإدارة الكردية " وجهل عامة الناس، وذلك لوقف جهود أهل الحداثة والتطور والديمقراطية في المجتمع ويؤخرون عملية خلاص الكرد".[١] نلمس هنا أن كتاب العلمانية الكردية يتكلمون بلهجة استعلائية عن الشعب وإقصائية للطرف الإسلامي. ويربطون الحداثة والديمقراطية بنهجهم العلماني والغربي. وفي تصور الكاتب الكردي، بختيار على، مثلاً، أن العلمانية في كردستان هي أضعف العلمانيات في المنطقة. ويدّعى بختيار علي أن السلطة الكردية ولأسباب سياسية خاصة بها تقوي الإسلام السياسي. كما أن المجتمع الكردي بعمومه مجتمع ديني، لذلك يدعو الكاتب إلى تغييرات فكرية راديكالية عند النخبة الكردية وتوسيع الفضاء الديمقراطي وإلغاء مؤسسة الفتوى في كردستان وجعل البرلمان المصدر الأخير في التشريع. وينكر بختيار علي حتى الرصيد الروحي للإسلام" ولتأكيد رأيه يقول: لم يولد في المجتمعات الدينية التي يحكمها الإسلام السياسي اليوم شاعر بعظمة

---

١ ـ د ه ر باره ى عه لمانيت، هه ولير، سه نترى ليكولينه وه ى فيكرى و ئه دبى نما، زنجيرى ٢١، جابى دووه م، ٢٠١٢،ص ٤١-٤٢

وعطاء الشاعر الكردي محوي. ويوصي الأستاذ بختيار علي باتخاذ عدة إجراءات ومعايير وقيم لتطوير وتمكين "الفضاء العلماني" في المجتمع الكردستاني وأن هذه الإجراءات مستنسخة من تطور المجتمعات الغربية.[١] نتفق مع بختيار علي بأن إيران تحت حكم ولاية الفقيه وأفغانستان تحت حكم الطالبان تعيش أجواء غير ديمقراطية لأنهما يحكمهما أيديولوجيات شمولية لا سابقة لها في التاريخ الإسلامي. كانت المجتمعات الإسلامية منذ عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم) إلى نهاية الدولة العثمانية مجتمعات تحكمها الشريعة والإسلام ولم تلتزم الدولة بتصور أو عقيدة أو فهم خاص للإسلام، ماعدا فترة الخليفة العباسي المأمون وهي فترة قصيرة جداً وحالة طارئة طغى فيها فكر المعتزلة. كان حكم دولة الخلافة من عهد الخلافة الراشدة إلى سقوط الدولة العثمانية حكماً مدنياً (غير ثيوقراطي) أي لم يكن الخلفاء علماء دين وكان حالهم كحال غيرهم من رؤساء وملوك الدول الإسلامية اليوم مع فارق واحد وهو أن الشريعة الإسلامية كانت مطبقة في البلاد. ولكن المجتمعات الإسلامية كانت مفتوحة وتقوم مؤسسات المجتمع المدني بتقديم معظم الخدمات الاجتماعية والثقافية للمجتمع. لذلك أنتج العالم الإسلامي في هذه الفترة أكبر حضارة عالمية ذات أبعاد عالمية وأصبحت حضارة رائدة وساهمت فيما بعد في النهضة الأوروبية. يقول الأستاذ سرو قادر إن العالم الإسلامي حتى ١٩٢٠ كان يحكم من قبل"دولة دينية"[٢] هذه قراءة خاطئة للنظام السياسي لدولة الخلافة، ووصف دولة الخلافة بكونها (دولة دينية ـ ثيوقراطية) والمجتمعات الإسلامية مجتمعات (من ضمنها المجتمع الكردي) مغلقة، تشخيص غير دقيق لأنها تستند في هذا الوصف إلى استعارةٍ لمنهجية غربية (ولدت لقراءة المجتمعات الغربية المغلقة في عهد طغيان الكنيسة) لقراءة مجتمع مسلم كالمجتمع الكردي. ونذكر الأستاذ بختيار علي بأن شاعرنا الفذ محوي المتوفى عام ١٩٠٦ لم يولد في جو علماني بل في جو سادت فيه الحضارة الإسلامية وقيمها على رغم ما آلت إليه من التخلف والتراجع. ولم ينتج المجتمع الكردي والنخبة العلمانية الحديثة منها. في عهد الدول العلمانية الحالية شاعراً يصل ولو بقليل إلى الإبداع العلمي الذي وصل إليه شعراؤنا العظام من أمثال الخاني والجزيري ومولوي في العصور الإسلامية.

١ـ المرجع نفسه، ص ١٨-١٩

٢ ـ كومه لكا، دين ن و توندو تيزي، هولير : موكرياني، ٢٠٠٨،ص٤٧

كما أن إثارة مسـألة "المجتمع المغلق" و"الدولة الدينية" في أدبيات العلمانيين الكرد هي مسائل مفتعلة لأسباب أيديولوجية. فحتى الأحزاب الإسلامية الكردية لا تقول إنها تريد إقامة دولة دينية. فالتيار الإسلامي في كردستان أعلن تمسكه بدستور كردستان المقترح والعمل على الحفاظ على تجربة إقليم كردستان الديمقراطية. كما أن القطاع الأوسع من التيار الإسلامي العالمي والكردي منه (برغم تطرف وظلامية شريحة منه) تأقلم مع الديمقراطية والعولمة والحداثة.[١]

وهناك خطأ منهجي آخر في قراءة الوقع الكردي نراه في أدبيات الشريحة العلمانية في كردستان وهذا ما أشار إليه العديد من الباحثين وهو التقليل من شأن الإسلام في المجتمع الكردي. يقول ميشل ليزبرغ، الباحث البولوني الذي يزور كردستان بصورة دورية: "تحاول الإدارة الكردية والمسؤولون الكرد والكتاب الكرد من العلمانيين الذين التقيتهم التقليل من سطوة الإسلام في المجتمع الكردي والتشديد المفرط على الزرادشتية ووجود الأقليات الكاكائية والأيزيدية والمسيحية في كردستان. ولكن الواقع الكردي الذي لمسته أنا يدل على كون المجتمع الكردي مجتمعاً مسلماً وللإسلام تأثيره العميق فيه لأن الإسلام دين الأغلبية الساحقة."[٢] إن ما يكتبه العلمانيون الكرد يؤكد ما ذهب إليه ميشل ليزبرغ. يكتب الأستاذ حمه سعيد حسن، أحد كتاب الكرد في المهجر، أن أداء القسم في برلمان كردستان والحلف على القرآن وقيام بعض عضوات برلمان كردستان بارتداء الحجاب أمر مخالف للعلمانية وذلك لوجود الشيوعيين والنساء غير المحجبات[٣]. ويقول الكاتب إسماعيل كوردة، مثلاً "إن الذي ننشده هو المجتمع الكردي الذي يكون بطبعه غير ديني (غير مسلم)، وإن الإسلاميين والأحزاب الإسلامية ليسوا أكثر من جُزر في وسط مجتمع علماني كما أن الإسلام ليس أكثر أهمية من الأديان الكردستانية الأخرى كالكائية والأيزيدية والمسيحية

---

١ ـ فؤاد صديق، كه ر ده لولى سياسه ت، هه ولير، موكرياني، به شي يه كه م، جابى دووهم، ٢٠٠٨،ص ١٠١

٢ ـ POLITICAL ISLAM AMONG THE KURDS , pp.٢٤

٣ـ نيوان دوو بهرداشى (حةمه سعيد حسن) و (سوران عومةر)

دا bahoz.hostoi.com/mohsen_k١.htmlShare موحسين جوامير ماموستا حمه مه سه عيد حه سه ن و ماموستا سؤران عومه ر، دوو (دنيا) ن، رقنكيي به سه د هه زار كوريس نه كه نه وه يه ك، كه جي باراشي هه ردووكيان بو يه ك ئاش به... ٢٠٠٧/٠٩/١٢ You visited this page on

والزرادشتية والحقة التي تحاول أن تشبع الجانب الروحي للفرد الكردي. وإن أية محاولة لإعطاء الإسلام غير ذلك ليست أكثر من محاولة لتعريب المجتمع الكردي لأن الإسلام كان قبل أن تفرض على الشعوب الأخرى ثقافة عربية ليس أكثر".[١] إن مقاربة الإسلام بالأيزيدية والكاكائية والمسيحية في كردستان هي مغالطة لا أساس لها إلا في عقل النخبة المتغربة من الكرد التي تخجل من ذاتها المسلمة. وإن هذا يذكرنا بادعاءات الحكومات الشوفينية في تركيا والعراق بأن المسألة الكردية في بلدانهم ليست أكثر أهمية من مسائل الأقليات الأخرى كالتركمان والشبك والصابئة والكلدان والأشوريين في العراق أو مسألة العرب والألبان والعلويين واللاظ في تركيا. وكانت تمثل محاولة يائسة للتملص من مجابهة الواقع الكردي والإقرار به.

إن أكثر الدول العلمانية والديمقراطية في الغرب لا تتجاهل واقعها الديمغرافي من حيث الانتماء الديني. لا أعرف أي منطق ديمقراطي يحاول أن يغيّب الهوية الإسلامية وهو مكون رئيسي للكرد مع كونه دين الأكثرية الساحقة من الكرد من أجل إرضاء أقليات لا تتجاوز ٥٪ من نفوس كردستان، وهذا في حين أن صاحب هذه الأسطر يدعو إلى اعتماد مبدأ المواطنة في الحقوق والواجبات في التعامل مع الأقليات في كردستان، إلا أن الاعتراف بحقوق الأقليات شيء وتجاهل حقوق الأكثرية الساحقة من أجل إرضاء الأقلية شيء آخر، وهو الأمر الذي يؤسس له العلمانيون الكرد.

ويقول الأستاذ هلكوت عبد الله: إن العلمانية هي الضمان الوحيد لجمع شتات الكرد بصفتهم شعباً، وهي ليست ديناً وإنما هي نظرة عقلانية للحياة، وإن ألد أعدائها هو التيار الديني والقوى المحافظة في المجتمع الكردي، وإذا استطاعت هذه القوى إيقاف مسيرة العلمانية فستلحق أذى كبيراً بالمصالح الوطنية. والعلمانية هي الضامن الوحيد للتعددية السياسية والفكرية والاجتماعية وتطوير طاقات الفرد. ويرى هلكوت عبد الله أن الأزمات الاقتصادية وعدم وجود الوعي الكافي ونظرية المعرفة المبنية على العقل والحرية والفضاء الديمقراطي السليم تؤدي إلى ظهور قوى الرفض ذات الطابع المعادي للعلمانية وتستغل القوى الدينية تلك الأزمات لإعاقة مسألة

---

١ ـ المرجع نفسه، ص٧٠-٧١

العلمانية. وتستمد العلمانية شرعيتها بمرور الزمن من الصراع الحتمي الذي سيقع بين القوى العقلانية والقوى الظلامية التي تعيش على القيم المحافظة المستمدة شرعيتها من الدين والخرافات والمقدسات. ولكن في الأخير لا يرى هلكوت عبد الله من الضرورة أن يكون هناك إعلان حرب على الدين لأنه كلما اتسع مجال العلمانية انحسر المجال الديني[١].

إن ما ذكرناه من أقوال أعلاه للأستاذ هلكوت هي قراءة دقيقة لمسيرة العلمانية في الغرب وليست للواقع الإسلامي. فكما بيّنا أعلاه، لم يعلن الإسلام الحرب على العقل كما أعلنت الكنيسة في أوروبا حربها على العقل، إن الإسلام يقدس العقل، ونظرية المعرفة في الإسلام تعطي فضاءً واسعاً للعقل والبحث التجريبي المختبري، وليس من الضروري ربط الحداثة والديمقراطية بالعلمانية إلا في سياقها الحضاري الغربي كما بينا أعلاه. ولا يخفى علينا أن أعتى الدكتاتوريات في الشرق الأوسط كانت علمانية، كما أنتجت أوروبا بدورها الإرهاب وأشرس الأنظمة الشمولية العلمانية كالنظام الشيوعي السوفيتي والفاشية والنازية. ويقع الأستاذ هلكوت في خطأ آخر حين يتصور أن نمو العلمانية والعصرنة سيؤدي حتماً إلى انحسار نفوذ الدين. فهو يكرر ما يقوله دعاة نظرية العصرنة (modernization theory) من أمثال ماكس ويبر وغيره، أن صعود نسبة التدين في المجتمع الأمريكي منذ العقدين الأخيرين من القرن العشرين يدحض هذه النبوءات. كما حدثت الصحوة الإسلامية في بلدان الشرق الأوسط التي تعرضت إلى أشد حملات العصرنة والعلمانية في تركيا وإيران وتونس والعراق.

يعتقد الأستاذ فاروق رفيق أن المجتمع الكردي في كردستان الجنوبية واقع تحت سطوة وتأثير الأحزاب الإسلامية الثلاثة "المتطرفة" (كومل، يه ككرتو، بزوتنه وه ى ئيسلامى). وأن هذه الأحزاب الثلاثة تحاول أن تقتل في المجتمع الكردي روح المدنية والحرية والعقل وبهذا سيقضون على الحلم الكردي في الاستقلال والتطور. ويقول الأستاذ: باسم الإسلام أدعوهم أن يبعدوا الإسلام عن السياسة وأن يتركوا الإسلام لأداء المهام المنوطة به وهي إغناء الجانب الروحي. وفي تصوره أن

---

١ ــ المرجع نفسه، ص ٥٤-٥٨

تجربة الإسلاميين في الحكم اليوم في أفغانستان وإيران والعراق بعد سقوط البعث والصومال والسودان تؤكد أنهم لا يجلبون إلا الدمار والإرهاب وخنق الحريات[1]

القوميين الماركسيون وتخوين الاتجاه الإسلامي:

يعتقد الأستاذ بدران أحمد، الرئيس السابق لمؤسسة آراس الإعلامية المنحلة التابعة للحزب الديمقراطي في كردستان، وكانت أكبر مؤسسة في كردستان، أن الإسلام السياسي يحمل عقيدة متخلفة ويقوم باستغلال الدين لأهداف أيديولوجية، في وقت مضى عهد حكم الأيديولوجيات. ويقول بدران: لا يملك حاملو هذا النهج غير التكفير والظلامية وإذا وصلوا إلى الحكم فسيبنون حكماً شمولياً ويدمرون التجربة الديمقراطية في كردستان وسيضيفون معاناة جديدة إلى معاناة الكرد القديمة. وإن الإسلاميين جهلة وأحسن كوادرهم (وكان ذلك في صدد الإشارة المباشرة إلى مولود باوة مراد [2]، عضو المكتب السياسي لحزب الاتحاد الإسلامي في كردستان) لا يعرف الأبجديات البسيطة من الثقافة العامة، وثقافته ليست أكثر من ثقافة عامل أو فلاح. ويشير إلى انجازات الإسلاميين في الربيع العربي وتركيا والعالم الإسلامي بكونها محاولات لبناء ما يسميه بـ"جهلستاني إسلامي". ويشيد برأي الطبيبة والكاتبة المصرية نوال السعداوي التي قالت قبل ٣٠ عاماً إن الإسلاميين جهلة ولا يملكون إلا الخداع والتضليل للوصول إلى الحكم ولن يصلوا"[3]

وفي مقال آخر له عن الإسلام السياسي يقول الأستاذ بدران: إن حكومة الإقليم مخطئة في سياستها الحالية تجاه الإسلام السياسي في كردستان، فهي تساعد وتسهل فتح المساجد وتقوم بتسهيل العمرة والحج من كردستان وتسمح للملالي الجهلة بأن يقوموا بتوجيه الناس من خلال المساجد. جميع هذه التسهيلات ستكون رصيداً للإسلام السياسي. باختصار "إن الحزبين العلمانيين

---

١ ـ سيكولارزم و نايين، سوليمانى، خانه ى حيكمه ت، ٢٠١٢ ن ص ٤٤-٤٥

٢ ـ يعد الأستاذ مولود باوة مراد: إسلامي حداثي وعلى درجة جيدة من الثقافة وهو من المتحمسين لتعزيز الاتجاه القومي داخل حزب الاتحاد الإسلامي في كردستان.

٣ ـ مالة ويرانةكتمان بةدران أحمد حبيب دةستكاي ناراس ض ١/ ٢٠١٢ ص١٦٩.

يحفرون قبورهم بأيديهم من حيث لا يعلمون، وإن الوضع الاقتصادي الجيد نسبياً في كردستان حالياً هو الذي يحول دون قيام الإسلاميين بالسيطرة على الحكم مثلما أحكموا سيطرتهم عليه في دول أخرى في الشرق الأوسط. يبدو أن قادة الكرد العلمانيين لم يتعلموا من تجارب فلسطين والجزائر ومدى الدمار الذي يستطيع أن يسببه الإسلام السياسي إذا فسح له المجال"[١] هذه قراءة خاطئة، كما يعلم المطلعون أن الدماء سالت في تلك البلدان لا لسبب إعطاء المجال للإسلاميين بأن يكونوا جزءاً من العملية السياسية بل لقمعهم ومحاولات سياسة التهميش واستعمال الخيار الأمني معهم.

ويبدو أن الأستاذ فؤاد مجيد ميسري هو الآخر قد أخذ على عاتقه مهمة تهويل وتخويف الكرد من الإسلام السياسي. ففي دراسة له بعنوان (بيري أوسوولَيي إسلامي) يحاول أن يصور للقارئ الكردي أن الإخوان المسلمين الذين ظهروا في مصر يريدون إقامة الدولة الدينية وبكل السبل وأن الجماعة أم الإرهاب ومنبعه. ويضيف ميسري أن الفارق بين الجماعات الجهادية والإخوان في التنظيم الدولي هو فقط حول توقيت الإرهاب: وهناك من يؤخر الإرهاب، وهناك من يقدمه. يقول ميسري" ويخطئ من يتصور أن هناك اختلافاً بين الإسلام السياسي المعتدل والإسلام المتطرف".[٢] وتلجأ السلطة الكردية في أثناء الأزمات مع الأحزاب الإسلامية إلى استخدام ميسري بصفة وجه أكاديمي وخبير في الإسلام السياسي. يدعو ميسري صراحة في أثناء اللقاءات التلفزيونية إلى تصفية الإسلاميين من المجال السياسي الكردي وبكل السبل وفي تصوره أن الإسلام السياسي لم ولن يكون يوماً ديمقراطياً وإنما يشكل خطراً على تجربة الإقليم لأن له ارتباطات وولاءات خارجية.

لسنا هنا في صدد النيل من شخصية من يختلف معنا في الفكر ولكن لمعرفة المزيد عن فؤاد مجيد ميسري ومواقفه الفكرية والسياسية المتذبذبة نحيل القارئ الكريم إلى مقالة كاتب علماني

---

١ تا كار لەكار نەترازاوە... بەدران ئەحمەد حەبیب - بەڕیوەبەري دەزگاي ئاراس، kurdistannet.org/net/index.php?option، ٢٠١٠ April ٢٠

٢ ـ فؤاد مجيد ميسري ، بيري أوسوولَيي إسلاميي، سوليماني جابي دووه م، ٢٠٠٥،

ووطني كردي وهو الأستاذ ريباز جلال محمود: يقول الأستاذ ريَباز: "إن فؤاد مجيد ميسري[1] الذي يعرف عنه تغير مواقفه وآرائه السياسية، قد تحول من الماركسية إلى البعثية ومن الجلالية إلى الملالية، كما يعرف عنه تلونه السياسي المستمر مع البيئة التي يوجد فيها، فهو فاقد للمصداقية. وقد سبق له أن نشر في السبعينيات من القرن الماضي في جريدة هاوكاري الكردية البعثية مجموعة من المقالات عن أجدانوف الكاتب الروسي، الذي كان ينظّر إلى الإرهاب الفكري والثقافي أيام ستالين، ويبدو أن فؤاد مجيد ميسري كان معجبا به ونشْر تلك المقالات جاء لدعم الجهود البعثي لكبت الأفواه العلمية المعارضة". وعرف عن فؤاد مجيد ميسري- والكلام هنا للأستاذ ريباز- ضيق صدره للنقد الأدبي الموجه له من زملائه وأقرانه من الكتاب الكرد وكان يدخل في سجالات بالأيدي واستعمال كل السبل للنيل من خصومه. ويبدي الأستاذ ريباز اندهاشه وسخطه الشديدين من أن يقوم " الخط الماركسي في البارتي وملا بختيار وهيروخان من وضع مئات الألوف من الدولارات من أموال الشعب تحت يد فؤاد مجيد ميسري لمحاربة الإسلام السياسي.." ويضيف الأستاذ ريباز: " أن قضية العلمانية والحركة القومية الكردية التي ضحت بالألوف من الشهداء أسمى وأشرف من أن يتسلم راية الدفاع عنها كاتب فاقد للمصداقية والكفاءة العلمية مثل هذا الرجل الذي خان الثورة الكردية وأصدر الاتحاد الوطني في الثمانينات قراراً بتصفيته". وكما يشير ريباز إلى عدم قدرة فؤاد مجيد ميسري على الدفاع عن نفسه في الاتهام الموجه له بالتزوير وعدم الأمانة العلمية من قبل الكاتبين إكرام كريم وفاضل قرداغي.

من الجدير بالذكر أن فؤاد مجيد ميسري نشر كتاب (بيري أوسوولَيي إسلاميي). وكذلك كتاب (دولَة خلافة). ويدعي الأستاذان فاضل قرداغي وإكرام كريم أن فؤاد مجيد ميسري أخذ دراسات

---

١ ـ جنيَوفرؤشەدەولَەمەندەكان.. فؤادي مەجيد ميسري بة نموونة، كوردستان نيت
http://www.kurdistanpost.com/view.asp?id=٥٤f٢٢٤f١، ٢٠١١-٠٥-٠٢

عن العلمانية باللغة العربية وترجمها إلى الكردية، لكنه قدمها للقارئ الكردي وكأنه هو المؤلف لتلك الدراسات.[١]

ويبدي الأستاذ علي سيريني: بدوره استياءه من الوضع المزري الذي وصل إليه الأدب والثقافة الكردية بحيث تقدم السلطة الكردية على وضع الأموال الطائلة من أموال الشعب بيد "المهرجين" من أمثال فؤاد مجيد ميسري وذلك للهجوم على مقدسات الشعب باسم الحرية والليبرالية والديمقراطية وحرية التعبير والوطنية. ويعد ذلك الاستهتار بمقدسات الشعب في تصور الأستاذ سيريني جزءاً من الإفساد والفساد الذي انتشر بصورة مرعبة في الوسط الثقافي الكردي.[٢]

وهناك من العلمانيين الكرد فئة لا تخفي عداءها للإسلام والإسلاميين وتعلن حرباً شعواء ضدهم باسم الدفاع عن الكرد والديمقراطية والعلمانية، ويعتبر صلاح بدر الدين وملا بختيار أصرح من يمثل هذا الاتجاه العلماني الأصولي. أما ملا بختيار، فهو عضو هيئة الإدارة للمكتب السياسي للاتحاد الوطني الكردستاني ورائد من رواد الستالينية في كردستان، وبخلاف الكثير من العلمانيين الكرد يقول بكل صراحة: إن صراعه ليس مع الإسلام السياسي فحسب بل مع الإسلام نفسه. ففي محاضرة له في ١٨ من تشرين الأول من عام ٢٠١١ في مركز الدراسات الكردية في جامعة السليمانية يقول: إن الإسلام منبع الإرهاب وإنه فُرض على الكرد بالقوة وأصبح منذ ذلك الحين المصدر الأساسي لويلاتنا."[٣] ويكرر هنا ملا بختيار ما سبق أن قاله في كتابه "ديموكراسى

١ـ بيري أوسوولَيي إسلامي لة نيوان خويندنةوة و نةخويندةواريدا.. نةزاني و نةشاراستني ئةمانةتي زانستي لة كتيبي–بيري أوسوولَيي إسلامي- فؤاد مجيد ميسري). و (دةولَةتي خيلافةت) وةلَاميك بؤ كتيبي (لة سايةي دةولَةتي خةلافةتدا) نووسيني تويذةر إكرام كريم.

٢ گەندەڵی ڕۆشنبیرانی کورد، کوردستان

بوستwww.kurdistanpost.com/view.asp?id=٩٢١٨١٤٦d

You visited this *page on* ٠٦/٠٩/١٢ ٠ ٠٥-٠٥-٢٠١٠

٣ـ Lvin Press

ns.lvinpress.com/K_Direje.aspx?Jimare=٥١٤٣&Besh...١ShareMagazine

ودوزمنانى". ويجسد ملا بختيار هنا عناصر فكره المتطرف وموقفه الإقصائي من خصومه. فليس من عادته أن ينظر إلى الصراع السياسي مع القوى الكردية، سواء كانت إسلامية أو علمانية، على أنه صراع سياسي، كما يفترض منطق الحياة والسياسة، قابل للحل والمعالجة والمساومة ما إن تتوافر الظروف الملائمة والنوايا الحسنة. ويؤكد في صراعه مع الإسلام والإسلام السياسي، بسبب خلفيته الفكرية المترسبة من انتمائه إلى الماركسية -اللينية على تخوين ونبذ القوى الإسلامية، وينظر إلى الصراع على أنه صراع تناحري وإقصائي لا يمكن إلا أن يؤدي إلى إنهاء أحد الطرفين المتصارعين.[1]

ومن ضمن ما يقوله هنا: أن الإسلام لا يصلح للبشرية في العصر الحديث لأن الملتزم به يكون ملزماً بالعمل بمجموعة من القيود والدوغما (حرام وحلال)، وأنه فرض على الشعوب بقوة السيف وأنه ضد الحريات العامة والمرأة. ويكتب ملا بختيار "وعاش الصحابة على النهب، وأنفال الشعوب التي وقعت تحت حكمهم حيث اغتصبوا النساء في تلك البلدان ومن ضمنها نساء كردستان باسم الأنفال وتزوج الجميلات منهن الصحابة"[2] ويضيف ملا بختيار أن أحزاب الإسلام السياسي كالإخوان وغيرهم لا يؤمنون بالديمقراطية الحقة وأن تظاهروا بالقبول بها، لأن الإيمان بالديمقراطية تستوجب الإيمان بالعلمانية، فهناك علاقة جدلية بين العلمانية والديمقراطية والإسلاميون الذين لا يؤمنون بالعلمانية"" إذاً هم يستخدمون الديمقراطية والانتخابات فقط للمجيء إلى الحكم"[3]، ويعتقد أن "أخطر تحد يواجه الكرد هو التيارات الإسلامية بمختلف

٢٠ ئۆکتۆبەر ٢٠١١ – کەمشینی ئیدانەکردنی. سوکایەتی یەکانی مەلا بەختیار بە ئاینی ئیرۆزی ئیسلام. رۆژی سیشەممە ١٨

١ ـ مه لا بختيار،ديموكراسى و دوزمنانى،ص٣٢-٣٣

٢ـ مه لا بختيار وديموكراسى و دوزمنانى ـ سوليمانى، جابخانى دلير، ٢٠٠٦ ، ص ٦٠-٦١

٣ـ نفس المرجع، ص٦٤

أصنافها السلفية والإخوانية لأن كل انتماء إسلامي يقلل من الانتماء القومي عند الشباب ويرجع هذا الجيل من الكرد إلى الارتباط بالماضي ويؤصل التخلف بينهم"[1]

إن رأي ملا بختيار هذا عن الإسلام السياسي يشبه كثيراً رأي الدكتور دانيال بايبس الأمريكي إليهودي الذي سخر كل حياته للتصدي للإسلام. فكلاهما يعطي حكماً مسبقاً وعلى أساس النوايا وما يمكن أن يقدم عليه الإسلاميون في المستقبل. لذلك دعا دانيال بايبس الإدارة الأمريكية إلى دعم الدكتاتوريات في العالم الإسلامي وعدم إجبارهم على إجراء الانتخابات لكي لا يفوز الإسلاميون فيها.

على رغم تقديرنا للأستاذ ملا بختيار، فهو هنا يبدي رأياً سياسياً أكثر منه أكاديمياً وإن حملته المسعورة على الإسلام والإسلاميين هنا، (وفي العديد من المناسبات الأخرى) تعوزها الموضوعية وتعبر عن عدم إلمام بالموضوع. فهو يقول: بدأ التعريب في كردستان بالفتوحات الإسلامية. وأن الكرد اليوم مخطئون حين يباركون قبور الصحابة ويقدسونها ويلعنون قبور أجدادنا الذين دافعوا عن كردستان أمام الفتح العربي ويعتبرونهم كفرة. هؤلاء وقفوا ضد التعريب وإن التاريخ الإسلامي كله تاريخ دم في العراق وكردستان ".[2] ورأيه عن كيفية انتشار الإسلام في كردستان هو رأي الأساتذة إبراهيم أحمد وجمال رشيد وجلال الطالباني والذي كان ينشر بأسماء مستعارة على صفحات مجلة " الشرارة " التي كان يصدرها الاتحاد الوطني في الخارج. والادعاء أن الإسلام انتشر بقوة السيف رأي عفا عليه الزمن حتى في أجواء المستشرقين، ولنفرض أن الإسلام وصل بقوة السيف إلى كردستان، ما المشكلة في ذلك ؟ ماذا خسرنا؟ أخسرنا دولتنا المستقلة الكردية وخسرنا عقيدة دينية كانت أرفع وأسمى من الإسلام؟ كانت كردستان تئن تحت الحكم الساساني والديانة الزرادشيتة التي تؤمن مثل الهندوسية بقدسية التقسيم الطبقي وتعامل المرأة كالمتاع والحيوانات. وكما يقول فاروق رفيق: إن الذين يحاولون البكاء على الزرادشتية وإحيائها يُعقّدون أزمة الهوية القومية ويعرضونها- بوعي أو بدون وعي- تعقيداً كبيراً، وهي

١ـ ملا به ختيار،ديموكراسى و دوزمنانى، ص٣١٠-٣١١

٢ـ هة مان سة رجاوة ، ص ٢٦٦-٢٦٧

كلام غير علمي لا ينم إلا عن حقد دفين تجاه الإسلام. تتكلم شريحة من النخبة الكردية عن الزرادشتية وهم لا يعرفون شيئاً عنها ولم يترجم "أفيستا" (الكتاب المقدس للزرادشتية الذي كتبه كهنة الزرادشتية بعد مائتي عام من وفاة زرادشت). ولا يوجد بين أيدي القارئ الكردي إلا كتاب شاكر فتاح. يطلبون من هذا الجيل الكردي أن ينسى ١٤٠٠ عام من تاريخه من أجل تاريخ "لا نعرف عنه حتى الأساطير مثل الأوديسه أو الإلياذة ليشفي غليلنا ". ويتساءل فاروق رفيق ويقول "وهل عندنا شعراء في العهد الزرادشتي مثل خاني ونالي ومحوي حتى نفتخر بهم ونستلهم منهم لإشباع حاجتنا الروحية والفلسفية والعلمية؟ ثم يضيف الأستاذ فاروق: هل كان هناك هوية قومية كردية وجاء الإسلام وعرقل نموها؟ وأين هي تلك الحضارة والتراث القومي الكردي التي أبادها الإسلام؟ "ويضيف الأستاذ هناك إجماع بين الباحثين: أنه بدخول الكرد الإسلام بدأت مرحلة حضارية في تاريخ الشعب، فأبدع علماؤنا في جميع المجالات العلمية والفكرية في الفكر والفلسفة وفن المعمار والموسيقى والشعر. وهناك من يلوم الكرد لأنهم كتبوا بغير لغتهم وكتبوا بالعربية. هذا بحد ذاته نقد غير علمي هل تخلى الألمان والفرنسيون عن تاريخهم لأن فلاسفتهم ولعدة عصور ألفوا جل مؤلفاتهم باللغة اللاتينية التي كانت آنذاك لغة الحضارة الأوروبية كما كانت العربية والفارسية لغة الحضارة الإسلامية؟"[1] لا نفهم لماذا يذرف بعض الكرد الدموع على مرتزقة الساسانيين في كردستان الذين ماتوا دفاعاً عن ذلك الحكم البغيض؟

كما أن الدعم الأمريكي والغربي للربيع العربي الذي يقوده الإسلاميون دليل على أن الغرب بدأ يتعامل مع الإسلاميين بصفتهم قوة ديمقراطية ومع الأمر الواقع، ولكن ملا بختيار ما زال على رأيه الماركسي الشمولي الستاليني الذي يرفض الدين والإسلام السياسي. وأن تصريحاته المتكررة حول خطورة الإسلاميين في كردستان تذكرنا بتصريحات الطغاة العرب حول الموضوع قبل أن تزيحهم الجماهير عن الحكم.

وهذه ليست المرة الأولى التي يخوض فيها الأستاذ ملا بختيار في موضوع لا يلم به إلماماً جيداً. فهو اعتاد على الخوض في قضايا فكرية وفلسفية معقدة من دون إلمام كاف. فقد سبق له

---

١ ـ غه مه جفاتيه كان، سوليمانى،ر ه نج، ٢٠٠٦، ص٣١٠-١١

أن كتب عن مسألة العصرنة والديمقراطية في كتابه " ديمكراسى له نيوان موديرنيته وبوست موديرنيته"، المنشور في عام ٢٠٠٠. فجاء الكتاب مليئاً بالأخطاء وسوء الفهم لمعظم المواضيع التي تطرق إليها الأستاذ. وقد قُوّم الكتاب تقويماً أكاديمياً جيداً من قبل الأستاذ مريوان وريا قانع.[١] ومن ضمن ما ذكره الأخير في الكتاب " نحن نقبل ملا بختيار مناضلاً قومياً ولكن ما لا نستطيع قبوله هو أن يكون خبيراً فلسفياً، ومؤرخاً للتاريخ الحديث والقديم، وناقداً أدبياً وعالماً اجتماعياً وخبيراً في العلوم السياسية، وعالماً لغوياً، وخبيراً في تاريخ الحضارة الإسلامية في آن واحد. هذه الادعاءات فوق طاقته وطاقة أي إنسان آخر"[٢]

يبدو أنه أصبح من المألوف لدى المثقفين الكرد من النخبة المتغربة أن يعطوا لأنفسهم الحرية المطلقة في أن يهاجموا الإسلام وحضارته من دون أن يعملوا جهداً ليحصلوا على الشهادة العلمية أو أقل إلمام بالموضوع. وكما يقول فاروق رفيق "في السياق الكردي يكفي أن تكتب شعراً لتتكلم عن الإسلام".[٣].

١ـ ده ر باره ى فه لسفه و ئيسلام و روشنكه رى،جابخانه ى ره نج، ٢٠٠٢

٢ـ نفس المرجع، ص١١

٣ـ فاروق رةفيق ستتمكاري لاثترة ٢٣، سالَي ٢٠٠٣، ضابخانةى رةنج

المرأة الكردية تحت وطأة الخطاب النسوي الكردي

الأستاذ محمد حريري

لا أحد يشك في العالم الإسلامي بحدوده الجغرافية السياسية (جيوسياسية) تلعب دور المفعول به السلبي والمتردد أمام الغرب الفاعل والواثق من خطاه وثباته. فمنذ عهد ما قبل الاستعمار الكولونيالي، ومروراً بمرحلة الاستقلال الوطني والقومي إلى يومنا هذا، يتراجع وينكمش الدور الحضاري للمنطقة في مجال الإنتاج القيمي، وأصبح يتطلع إلى أي فكرة أو نظرية أو قيمة منتجة في الغرب برهبة مشوبة بالتقديس من قبل بعضهم، أو بالرفض التام من قبل بعضهم الآخر.

منذ حوالي عقدين من الزمن أصبحت دراسات المرأة 'women studies" وحقوقها. وشروط حياتها، والحركات التي تقودها، ومشاركتها السياسية والاقتصادية، ومستجدات الحياة الحديثة، وتأثيرات الأفكارالنسوية على مختلف مجالات الحياة، موضعَ اهتمام كبير في العالم الغربي. الذي يمثل المركزية الحضارية وهوالمنتج الحضاري للأفكار.

يبدو أن التطور الحضاري الإنساني لا يترك مجالاً من مجالات الحياة الإنسانية من دون التطرق إليها لتعيد جردة الحساب الجديدة معها... بالأمس مع العبودية، واليوم مع المرأة بكل ما يحيط بها من الإشكاليات والمظالم والأفكار والأساطير...الخ.

وبما أن الحركات النسوية الغربية (Feminism) هي حركات ظهرت وترعرعت واشتدت سوقها في الغرب، وهي تحمل في كل مسامها وجيناتها طابع الغرب، لذا تكمن أهمية دراسة الحركات النسوية الغربية في أنها لا تنفك تحاول جاهدة أن تفرض رؤاها الفكرية والأيديولوجية على العالم أجمع والشرق الأوسط أو العالم الثالث من ضمنه العالم الإسلامي على وجه الخصوص....الخ.

ولا غرابة في أن تخصص كتب دراسات المرأة فصولاً لدراسة المرأة المسلمة ورصد تطورات أوضاعها، ومشكلاتها، ومساندة الكاتبات الفيمينستات في العالم الإسلامي.

وقد تطرقت كاتبات نسويات غربيات في عديد من الكتب النسوية إلى أوضاع المرأة في الشرق الأوسط والنصف الجنوبي من القارة الأرضية، إلا أن معالجتها وتصوراتها عن قضايا النساء في هذه الأماكن اتسمت بالفوقية الاستعلائية حين نصبت النساءُ البيض الغربيات أنفسَهن نموذجاً ومعياراً لما يجب أن تصل إليه النساء في العالم الثالث. وقد ولدت هذه الكتابات النسوية الغربية ردود أفعال قوية من داخل الغرب من قبل نساء العالم الثالث والمهاجرات.

لقد بدأت تظهر تأثيرات الحركات النسوية الغربية بوضوح على الحركات النسائية في الشرق الأوسط والعالم الإسلامي، وعلى رؤى الكتاب المهتمين بالدراسات النسوية من الجنسين، على رغم أن هذه الحركات والكتاب يحاولون أن تقدم الأفكارالنسوية المتطرفة في قالب مهذب أحياناً، وفي طبعة ثانية، مضافاً إليها بعض الأبعاد والزخارف المحلية، حتى تصبح مقبولة نوعاً ما في أوساط ثقافية غريبة وبعيدة كل البعد عن أجواء هذه الحركات النسوية الغربية وفي بعض الأحيان تقدم هذه الأفكاربصلافة تصل إلى حد الوقاحة والغباء كما يحدث مع عدد كبير من الفيمنستات الكرديات اللواتي لا يتورعن عن قول أي شيء ومهاجمة أي شيء. ومثالاً على ذلك تقول إحدى الفيمنستات اعتراضاً على تعدد الزوجات أن استيراد العضو الذكري البلاستيكي أفضل للنساء من التزوج أو الاشتراك في رجل واحد، معتقدة بغباء لا تحسد عليه أن الجنس هو كل ما يجمع بين المرأة و الرجل!!

ومما يساعد الحركات النسوية الغربية والنسويات المحليات على تحقيق بعض نجاحات هنا وهناك، حقيقة الحياة المزرية والخطرة والهامشية البعيدة كل البعد عن كل القيم الإيجابية التي تعيشها المرأة في مجتمعات العالم الإسلامي والعالم الثالث والشرق عموماً، والإذلال اليومي الذي تتعرض له باسم العادات والتقاليد وأحياناً باسم الدين نفسه وعلى أيدي رجال الدين أنفسهم.

لهذه الأسباب والأوضاع مجتمعة لا نستبعد تأثر قطاعات من تجمعات المرأة الكردية ببعض أفكارهذه الحركات التي هي لا تتناسب مع المنظومة القيمية التي تحكم مجتمعنا الكردي، كما لا تتناسب مع كل العالم الثالث بمسلميه ومسيحييه وبوذييه وهندوسييه، لأنها لاتراعي الخصوصية والموروث الثقافي لهذه المجتمعات، بل تقتحمها اقتحاماً، وهنا تكمن المشكلة.

يتعامل هذا الخطاب النسوي مع المرأة، باعتبارها حالة منفصلة عن النوع الإنساني ويصورها في وسط مليء بالأعداء والعوائق ينبغي لها القتال باستمرار لتتخلص من سطوة أعدائها وهم الرجال والنظام البطرياركي، ومن العوائق التي تعيقها وهي تشمل كل الأديان والقيم الاجتماعية والقوانين الذكورية البطرياركية أو الأبوية حسب وصفهم...

بدايات نضال المرأة:

إن حركة الدفاع عن حقوق المرأة بدأت في الغرب تنادي بمنح الحقوق المتساوية للنساء والرجال وتدعو إلى رفع الغبن عنها، لكن مع تسجيلها نجاحات واحداً تلو آخر، أخذت أفكاراًغريبة ومستهجنة وغير واقعية، أفكاراً مدمرة للوجود الإنساني لو وضعت موضع التنفيذ، تتسلل إلى هذه الحركات النسوية بدافع الغرور وانفتاح المجتمع الغربي وتقبله لغالبية أفكارها من دون مناقشة تذكر، حتى أصبحت أفكارهذه الجماعات تثير حفيظة غالبية المجتمعات الأوروبية كأفكارالشواذ من اللوطيين والسحاقيات، لكن برغم ذلك تبقى حقوقها محفوظة قانونياً في التبشير بها وعرضها وإن كان على مضض.

وقد ظهرت منذ القرن التاسع عشر عدة حركات نسائية تتبنى الدفاع عن المرأة وإن كانت مختلفة في طروحاتها وطبيعتها البنيوية كامل الاختلاف، وهناك عدة اتجاهات في الحركة التحررية النسائية تسود في العالم، نحاول ان نمر عليها لاحقاً، وذلك لجعلها مدخلاً إلى معرفة النسائيات الكرديات.

من الصعب أن نحدد تعريفاً موحداً للفيمينيزم، وذلك بسبب تعدد التعريفات وتنوعها. في البداية كان التعريف أسهل وأوضح بسبب وضوح أهداف حركة تحرير المرأة، لكن مع الحركة النسوية أو الفيمينزم يصبح الأمر أكثر صعوبة ومع ما بعد النسوية ﴿بوست مودرن فيمينزم﴾ يتحول التعريف إلى أحجية. ومثالاً على الحالة الأولى تُعرّف النسوية أو الفيمينزم كالآتي :"

بنيت فكرة الفيمينيزم على أساس أن المجتمع لا يعامل المرأة بإنصاف. إنه يبحث عن مسببات هذا الوضع وكيف تضطهد المرأة. ويحاول إيجاد حلول لتحرير المرأة."[١]

"نعني بالفيمينزم شيئين: الوعي بموقع المرأة في المجتمع بصفتها إنسانة متضررة وغير مساوية للرجل، وكذلك الرغبة في إزالة هذا الضرر"[٢]

لا أعتقد مع هذا الوضوح في الأهداف التي تتلخص في إنصاف المرأة ورفع الغبن عنها ومساواتها بالرجل من حيث الحقوق والواجبات، أن تنشأ أية مشكلة، فكل رجل سليم العقل والذوق لا يسعه إلا أن يدعم هذا النضال مثل أي أمرأة، فالرجل المنصف يريد لأخته وزوجته وبنته أن تكون حرة وصاحبة شخصيتها الرفيعة ومتمتعة بكامل حقوقها. لكن المشكلة تبدأ حين تبدأ شطحات النسوية لتذهب بعيداً في معاداتها الرجال وخلق حالة مزمنة من الصراع بين الذكورة والأنوثة، تلك الذكورة التي تراها كثير من الفمنستات أصل الداء وتسعى إلى استئصالها حتى لو أدى إلى إنهاء النوع الإنساني ! بل هناك بعض الأطروحات الفيمنستية تصل إلى التنظير لحياة تعيشها النساء بمعزل عن الرجال، وأفكارصبيانية تتحدث عن إبادة الذكور!

وكمثال على تعريف ما بعد النسوية للفيمينزم :

الفيمينزم ﴿النسوية﴾ في نظري، ليست مجموعة أجوبة جاهزة مسبقاً، وليست التزاماً بأيديولوجية معينة. إنها رغبة في متابعة قضاياها أينما وجهتنا وقادتنا إليه. النسوية مصرة على الالتزام بالإصغاء بآذان مفتوحة إلى تجارب النساء من أجل إعادة تشكيل أفعالنا وأفكارنا. إذاً هي أسلوب للتساؤل الإبداعي أكثر من كونها طقماً معداً سلفاً من النقاط.

١- WOMEN'S STUDIES, JOY MAGEZIS,P.١٢. HODDER & STOUGHTON..

٢- Bristol Women's Studies Group, Half the Sky: An Introduction to Women's Studies,١٩٧٩, p. ٣

"By feminism we mean both an awareness of women's position in society as one of disadvantage or inequality compared with that of men, and also a desire to remove those disadvantages.

النسوية ملتزمة بمصالح المرأة لتنشد العدل بدلاً من البطرياركية، لكن مصالح المرأة ليست من الضروري معرفتها سلفاً".١

هكذا ليست هناك أفكارمعروفة ولا أيديولوجية معروفة، بل الأمر كله فن الاستماع إلى قضايا وأسئلة متجددة تعتمد أساساً على الأيديولوجية الشخصية وحالة مزاجية للسائلة!! وهذا أشبه بامتحان يجب أن يتوقع الطالب فيه كل شيء من الإبرة إلى الطائرة!

قبل أن نبدأ بسرد أسماء مراحل الحركات النسوية أود أن أشير إلى أننا نرفض التقسيم التقليدي لهذه الحركات إلى ليبرالية واشتراكية وراديكالية وهكذا، بل نعتقد جازمين أن نضال المرأة من اجل حقوقها ينقسم إلى قسمين رئيسيين ومرحلتين رئيسيتين أو رؤيتين مختلفتين، لأنني أتلمس وجود هذين الاتجاهين حتى هذا اليوم، لكن قد يكون صوت وزعيق الفيمينزم الراديكالى المتقمص للمقولات الماركسية والإنجلزية وما بعد الماركسية أعلى من نساء يعملن بصمت وعزيمة للحصول على حقوقهن الباقية بدون التفات إلى نظريات عدائية وجهود عبثية لتدمير حياتهن الأسرية والاجتماعية.

الاتجاه الأول وهو ما يسمى بحركة تحرير المرأة (women liberation movement) ،

وهي تدعو إلى العمل من داخل المنظومات السائدة في المجتمعات والسعي إلى إجراء التغيرات اللازمة والإصلاحات ضمنها مثل الدعوة إلى الحقوق المتساوية في السياسة والتعليم وفرص العمل. وتدعو إلى إنهاء التمييز ضد المرأة، وتعتقد أن أفضل الطريق لإنجاز الإصلاحات المطلوبة هو سلوك طريق التدريجي والصبر وسياسة الخطوات.

يؤرّخ لهذه الرؤية بظهور كتاب ماري ولستونكروفت ﴿ دفاع عن حقوق النساء﴾ نشر في ١٧٨٢ وهي محاولة أولى لمخاطبة الرأي العام حول ما تتعرض له النساء من الإجحاف وهضم حقوقهن والدعوة إلى السعي العقلاني لتغيير نظرة المجتمع للأنثى عن طريق التعليم والنضال

١ـ (Pellauer: Moral Callousness and Moral Sensitivity: Violence against Women, in Andolsen et al. ١٩٨٧, p. ٣٤)

المستمر في إطار المؤسسات الشرعية والقانونيين وإصلاحها من الداخل. كانت ماري متزوجة من فيلسوف إصلاحي وليم كودوين، وكان الكتاب أساساً رداً على كتاب ﴿إميل﴾ في التربية لجان جاك روسو ﴿١٧١٢ -١٩٧٩﴾ الذي اختص الذكور بالتربية الخلقية والنفسية والعقلية والجسدية، في حين اختص الإناث بتربية معاكسة لتربية الذكور تهدف إلى متعة وخدمة وراحة الرجال، وقد أكد روسو أن خضوع المرأة للرجل هو نظام طبيعي و ضروري وليس ناتجاً عن التربية المكتسبة.[١]

"تصدت مفكرات ومفكرو النسوية الأولى لما توارثته الذاكرة الجمعية والفردية من أفكارسلبية عن المرأة من خلال صورة المرأة في التراث إليهودي والمسيحي (المرأة أصل الخطيئة)، وصورة المرأة في أعمال ومواقف العديد من المفكرين والفلاسفة الغربيين تجاه المرأة من (أفلاطون) الذي يصنف المرأة في درجة أدنى مع العبيد والأشرار المخبولين والمرضى، إلى الفلاسفة المتأخرين مثل (ديكارت) من خلال فلسفته الثنائية التي تقوم على العقل والمادة: فيربط العقل بالذكَر ويربط المادة بالمرأة، مروراً بـ(كانط) الذي يصف المرأة بأنها ضعيفة في تكوينها عامة، وبخاصة في قدراتها العقلية، وفيلسوف الثورة الفرنسية (جان جاك رسو) الذي يقول: إن المرأة وجدت من أجل الجنس ومن أجل الإنجاب فقط، و(فرويد) رائد مدرسة التحليل النفسي، الذي يرجع كل مشكلات المرأة إلى معاناتها من عقدة النقص تجاه العضو المذكر."[٢]

وتمثل حركة التحرر النسائية حالياً الفيمينيزم الليبرالي، التي هي امتداد للأولى وهي تدور في الإطار العام لمطالب حركة التحرر النسائية، والفيمنيزم الليبرالى مثل سابقتها لا تتجاوز الرؤية الإنسانية للمشكلات التي تعاني منها النساء والتي تضع حدوداً بينها وبين الموجة أو الرؤية الثانية للفيمنزم الراديكالي" لأن النسوية الليبرالية تؤمن بكثير من القيم الإنسانية الثابتة عن دور المرأة في الحياة في كل الثقافات والأديان مثل دورها أمّاً وأهمية الاسرة بصفتها حاضنة لاستمرار النوع البشري السليم. ما يؤخذ على الفيمينيزم الليبرالى هو تسمية نفسها

١ ـ النسوية وفلسفة العلم، د. يمني طريف الخولي، عالم الفكر، المجلد ٣٤، اكتوبر، ديسمبر ٢٠٠٥. الكويت.

٢ ـ الموجات النسوية في الفكر النسوي الغربي، محاضرة للدكتورة مية الرحبي.

بفيمينزم تماشياً مع الموجات الراديكالية للفيمنستات، وبرأي كان الافضل لها أن تظل تحت اسم: حركة التحرر النسائية، لكن أحياناً يلعب الاسم دوراً كبيراً في الترويج لمبادئ معينة، فحين كانت الاشتراكية في ذروة عهدها في الخمسينيات والستينيات والسبعينيات كان أكثر الأحزاب والمجموعات والمثقفين يدّعون انتسابهم إلى الاشتراكية حتي أن مفكراً إسلامياً مثل مصطفي السباعي، سمى أحد كتبه عن الاقتصاد الإسلامي باسم اشتراكية الإسلام، بسبب رواج الاشتراكية في الأوساط السياسية والثقافية.

الاتجاه الثاني: الفيمينزم الراديكالي

حسب رأي بعض الباحثين أن الحركات النسوية الغربية بمدارسها المختلفة والفيمينزم الراديكالى على وجه خاص تشكل قطيعة معرفية إبستمولوجية على الصعيد النظري والنوعي مع حركات التحرر النسائية women liberation movement، وهي لا تشكل امتداداً لهذه النزعة الطبيعية النسائية نحو المطالبة بالفرص المتساوية، والمساواة القانونية، ورفع المظالم عن النساء.

مع توجه الغرب إلى تبني فلسفات وأفكار ورؤى الميكانيكية المادية على حساب القيم الإنسانية والمعنوية، والتمركز على القيمة المادية البحتة، كانت النسوية الراديكالية بما تحمله من الرؤى والأفكارالشاذة والمتطرفة وليدة شرعية للفلسفات التي جاءت لتحارب نزعة هيومانزم أو الإنسانية.

تركز النسوية الراديكالية كل تركيزها في نظرية تقول بأسبقية المترياركية ﴿المجتمع الذي تسود فيه المرأة﴾ على البطرياركية بصفته نظاماً للقوة، مكن الرجل من أن يسيطر على النساء في المجتمع، وترى البطرياركية ظاهرة تحول تاريخي وتحاول إنهاء الأبوية البطرياركية من طريق مفهوم الجندر ومعاكسة الأدوار السائدة للنوع أي دور الرجل ودور المرأة وإعادة تشكيل للمجتمع بصورة

جذرية. واعتبار البطرياركية أصلاً للمشكلة هي نقطة خلاف الراديكالية مع الليبرالية التي ترى أن المشكلة تكمن في القانون، أو النسوية الماركسية التي ترى أن المشكلة في الصراع الطبقي.

النسوية والتراث الماركسي

إن التراث الماركسي الفلسفي هو المصدر الأول للنسوية الراديكالية الذي يؤكد على الطبيعة الصراعية بين الذكر والأنثى.. إن الماركسية مدينة في نظرياتها النسوية لكل من سان سيمون وفورييه، الفيلسوفين الفرنسيين، ويؤكد لينين أن ﴿الفلسفة الماركسية وريثة شرعية لأرقى إبداعات البشرية الفلسفية في القرن التاسع عشر، وهي الفلسفة الألمانية والاقتصاد السياسي الإنجليزي والاشتراكية الفرنسية﴾. إن أول من استخدم مصطلح ﴿تحرير المرأة﴾ كان فورييه الفرنسي، وهو صاحب المقولة المشهورة التي اقتبستها الماركسية وجعلت منها شعارها الرئيسي ﴿إن المقياس الحقيقي لتطور أي مجتمع يتوقف على درجة تطور نسائه﴾. ويعتبر كتاب (المجتمع القديم) لمورغان إنجيلَ الماركسية بلا منازع في نظرياته المتعلقة بالمجتمع الأمومي ﴿ماترياركي﴾. فلما ظهر هذا الكتاب في ١٨٧٧ قام ماركس بقراءته بدقة وكتب عنه ٩٨ صفحة من ملاحظاته، وبعد وفاة ماركس قام أنجلز بجمع هذه الملاحظات وإضافة بعض ملاحظاته ليؤلف منهما كتاب ﴿أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة في ضوء أبحاث مورغان﴾ الذي طبع أول مرة في زيورخ عام ١٨٨٤. ويؤكد البروفسور ميشيل ل. أن ماركس أخذ معلوماته من كتاب مورغان بشكل انتقائي لخدمة أغراضه ولتأكيد أحكامه السابقة، بالإضافة إلى أن مورغان نفسه كان أحد المعجبين بآراء أنجلز. [١]

وأهم ما اقتبسته الماركسية من كتاب (المجتمع القديم) لمورغان هو النظرية الماترياركية وملخصها ﴿في بدء تاريخ البشرية كان النساء والرجال يعيشون في ظل علاقات جنسية حرة، وبسبب عدم معرفة الآباء للأطفال الذين يولدون كان الأولاد ينسبون إلى الأمهات وبذلك كان المجتمع مجتمعا أمـيّـاً ماترياركياً يعيش في ظل جينوكراسية -حكم النساء- كاملة﴾. ثم بعد

١ـ معجم علم الاجتماع، ميشيل ل. ترجمة إحسان محمد الحسن، ص ٢٠٩.

اكتشاف الرجل للزراعة والتدجين قاموا بانقلابهم على النساء وأسسوا السلطة الأبوية البطرياركية.

ولا ننسي أن مورغان في دراسته الميدانية التي استغرقت ٢٠ عاماً اقتصر فقط على مجتمع ﴿إيركوا﴾ البدائية من الهنود الحمر، ولا شك كان هناك مئات بل آلاف من مجتمعات بدائية أخرى لم تكن على هذا المنوال أي لم تكن تحكم من قبل النساء إن سلمنا بما تدعيه الماركسية من نسبة ذلك إلى مورغان.

وكان معظم الحركات النسوية الراديكالية تعتبر نفسها جزءاً من اليسار، إلا أنها ما لبثت أن حولت موقفها واتهمت اليسار بكل بساطة بتهمتها الجاهزة أي البطرياركية، مع أن منطق ومنطلق الصراع النسوي الراديكالي مأخوذ أصلاً من الصراع الطبقي الماركسي، بل إن الماركسية بالإضافة إلى ذلك تقرر أن أول صراع طبقي في التاريخ كان بين الرجل والمرأة داخل الأسرة، وكان الرجل فيه يمثل الطرف البرجوازي والمرأة تمثل البروليتاريا! على رغم ذلك يُنتقَد كثير من الراديكاليات النسوية الماركسية لتضخيمها دور الصراع الطبقي على حساب الصراع بين الرجل والمرأة، برغم أن هناك فيمنستات مثل روزا لوكسمبورغ وألكساندرا كولونتاي اللتين كانت تسعيان إلى التوفيق بين الراديكالية والماركسية بمحاولة إيجاد العلاقة بين البطرياركية والصراع الطبقي.

آباء الماركسية المبشرون بالصراع بين الجنسين كيف كانوا؟!

صحيح أن آباء الماركسية هم أصحاب النظرية الصراعية الطبقية وقاسوا الحياة العائلية على نفس المقياس وأن النسوية الراديكالية أخذت منطقها الصراعي بين الرجل والمرأة من آباء الماركسية، لكن الغريب أنهم في حياتهم الخاصة كانوا نماذج في تقديس الحياة العائلية، فماركس كان يحب زوجته ﴿جيني﴾ حباً لا يوصف إلى الحد الذي جعل أنجلز يقول: لقد مات مور أيضاً" ومور كان لقباً لماركس.

ولما مات ﴿إدكار﴾ ابن ماركس في سنة ١٨٨٥ يقول في رسالة كتبها لأنجلز: " ان بيتنا بعد وفاة ولدي العزيز الذي كان يمنح الحيوية والروح لكل أرجائه، أصبح خالياً من الروح والحياة...الآن أعرف المصيبة على حقيقتها..[1]

ولما ماتت ﴿ليزي﴾ صديقة أنجلز أو شريكته ولم يعزِّه ماركس غضب أنجلز من ماركس غضباً شديداً، ولأول مرة بهذه الحدة في تاريخ صداقتهما الحميمية واتهمه بكونه عديم الإحساس.

ولينين الذي كافح كثيراً من أجل إنهاء ظاهرة الأسرة يصفه ريازانوف المفكر الشيوعي بأنه كان يعبد زوجته![2]

والأغرب أن مهندس محاربة الأسرة بصفتها وحدة بشرية وكياناً تاريخياً، الذي انتقد الدولة بسبب توقفها عن محاربة الأسرة وإلغائها قال" بدلاً من أن يطور النظام السياسة الاشتراكية بين الناس يقوم بإعادة الاعتبار للأسرة التي أساسها ممزق ويجب أن لا نقوم بترقيعها" ويقول: لقد قامت الثورة بمحاولة شجاعة لإفناء الأسرة التي تشكل المؤسسة القديمة والمهترئة والتي تحكم على المرأة بأعمال البيت الشاقة...ومن أجل إنقاذ المرأة من القيود الأزلية للبيت ولم يكتب النجاح لمحاولات محو الأسرة، بسبب تراجع الناس من المطاعم العمومية إلى مائدة العائلة، وعن المغاسل العامة إلى الخاصة بسبب سرقة الملابس..."

هذا العدو للأسرة كان يحب أسرته وابنه إلى درجة لا يمكن تصورها، فلما مات أو قتل ابنه ﴿ليفوفيج سيدوف﴾ في ظروف غامضة عام ١٩٥٨ قام مع زوجته باغلاق الباب عليهما لعدة أيام حداداً على ابنه وقال كلمة مؤثرة " إن ليون كان جزءاً منا والجزء الأكثر شباباً واخضراراً، وبموته انتهت كل الأشياء الشابة فينا..[3]

---

١ ـ مرور بر زندكي وآثار كارل ماركس، تدوين سياوش مدرسي، انتشارات بويا، ص ٧٨ و ٤٧.

٢ محاضرات في تاريخ الماركسية، ريازانوف، دار الطليعة- بيروت، ص ٢٣٩.

٣ تروتسكي، ارفنج هاو، ترجمة نديم خوري، ص ١٦٣.

المصنوعة تثور على صانعها

الغريب أن النسوية الراديكالية لم تكتف بكل تنظيرات الماركسية بل تطرفت إلى أبعد من ذلك إلى الحد الذي اتهمت حتي الماركسية بالذكورية والبطرياركية مع أنها تعلمت هذه المصطلحات على أيدي الماركسية وفلسفتها. وأهم وأخطر ما أضافت من المفاهيم كان مفهوم الجندر الذي تريد أن تجرد به التغاير النوعي من الجنسين لتصبح الأنثى ذكراً في المضمون والذكر أنثى في المضمون برغم التباينات الفسيولوجية والسيكولوجية.

وتؤكد نيما ناغيبي (Nima Naghibi) أنه، على الرغم من أن أوج فترة الموجة الثانية من النسوية يرتبط عامة بصدور كتاب كيت ميليت Kate Millett) ٩عن السياسات الجنسية (Sexual Politics) , يمكن تتبع أصول العديد من الأفكار التي أثرت على الموجة الثانية من الحركة النسوية، والعديد من الأفكار التي سعت بعض النسويات لمواجهتها وتحديها، في كتاب سيمون دي بوفوار عن الجنس الثاني (Simone de Beauvoir, The Second Sex ١٩٤٩) التي يمكن اعتبارها مؤسسة لمفهوم الجندر الذي يعد من أكثر المفاهيم تطرفاً.

صورة المرأة الشرقية في الذاكرة الغربية عامة والنسوية خاصة

لقد كتبت كثيرات من الناشطات النسويات عن الصورة السلبية لنساء من خارج العالم الغربي ووجهن انتقادات جريئة وموضوعية، ماعدا النسويات الكرديات، فبالرغم من انتشار هذه الكتابات النقدية النسوية للنظرة الكولونيالية للنسوية الغربية، لم نسمع من الفيمنستات الكرديات أي ذكر لذلك بل لم يذكرن أي انتقاد عام للأفكارالنسوية، ويتحدثن فقط عن النسوية الغربية على أنها نموذج لا بد من أن يحتذى، وهي دعاية للنسوية الغربية البيضاء، لأن النسوية السوداء في الغرب انفصلت هي الأخرى عن النسوية البيضاء!! وتشخص نيما ناغيبي المشكلة بشكل أوضح من طريق فضح الصورة السلبية لصورة المرأة المسلمة في المخيال والذاكرة الغربية

عامة والنسوية الغربية خاصة وتشدد على الطبيعة الكولونيالية والتبشيرية لدعواتهن والنظر بشفقة استعلائية لوضع المرأة الشرقية والمسلمة : "إن الصورة المطلقة للنساء المسلمات باعتبارهن مقهورات ومتخلفات مكنت النساء الغربيات في القرن التاسع عشر من تأكيد أهمية مشاركتهن الكاملة في المشروع الاستعماري الكولونيالي الذي كان تقليدياً مجالاً حكراً على الرجال. وعن طريق استخدام جنسهن - أي كونهن نساء - بصفته إستراتيجية لوضعهن الفريد، زعمت النساء الغربيات أنهن بخلاف الرجال سيتمتعن بالدخول إلى أماكن النساء في الشرق، ثم التعرف بأمهات الأمم والأعراق الشرقية. ثم حملت النساء الغربيات على أكتافهن "عبء المرأة البيضاء" الخاص بهن وذلك طبقاً للتعبير الذي استخدمته أنطوانيت بيرتون، وذلك بمحاولتهن إحضار نور المسيح إلى النساء في العالم المسلم اللاتي اعتبرنهن خاضعات لطغيان الإسلام. إن خطاب "النسوية التبشيرية" لا يزال مؤثراً في حملات النساء الغربيات من أجل "إنقاذ" النساء في البلدان الإسلامية ولتحريرهن من سجنهن المحمول أي الحجاب الإسلامي. إن النزعة النسوية الغربية الدافعة إلى إنقاذ النساء المسلمات من عقيدتهن الدينية وميلها إلى تصوير الممارسات الإسلامية باعتبارها غير متماشية مع النسوية، أدت مرات إلى عرقلة إمكانية قيام أية تحالفات نسوية عبر الثقافات. إن الصعوبة الرئيسية المتعلقة بهذا النموذج من النسوية المخلصة تكمن في أن أوجه اللامساواة الهيكلية مبنية داخل علاقة عمادها الفرضية القائلة بأن هنالك مجموعة من النساء أكثر تقدماً واستنارة على الدوام من مجموعة أخرى. إن هذا النموذج من النسوية، الذي يزعم أن قهر النساء مسألة عالمية في الوقت الذي يضع اختلافات تراتبية بين النساء المنتميات إلى أمم وديانات مختلفة، هو نموذج يضرب بجذوره التاريخية في الكتابات النسوية من القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، كما يواصل التعبير عن نفسه في بعض الخطابات النسوية المعاصرة. إلا أن هذا النموذج الخاص بعلاقات الأخوة التراتبية بين النساء بلغ ذروته خلال الموجة الثانية من النسوية الأمريكية والأوروبية. ومن الأنماط الخاصة بالخطاب النسوي الغربي هو الانزلاق من

تأكيد أخوة النساء عالميا إلى قيام علاقة تراتبية تحتل فيها المرأة الغربية مكانة أعلى باعتبارها نموذجا متقدما لكيان المرأة التي يجب أن تصبو إليه النساء من الثقافات والديانات الأخرى، والنساء المسلمات على وجه الخصوص. وفي عام ١٩٨٤م، قامت كل من فاليري آموس وبراتيبا بارما بنشر مقالة هامة أكدتا فيها أن الدراسات التي تتناول نساء العالم الثالث والتي تقوم بها النساء المتمتعات بالامتيازات من النساء البيض في الغرب هي دراسات إمبريالية وقاهرة في جوهرها. "[١]

إن النقد الذي تم توجيهه ضد النسوية المؤسسية بأقلام كل من ليلى أحمد. وفاليري آموس وبراتيبا بارمار، وكوماري جاياواردينا، ومارنيا لازرق. وتشاندرا تالبيد موهانتي، وغاياتري تشاكرافورتي سبيفاك وغيرهن، هي انتقادات بشأن ادعاء النسوية الدولية المؤسسية المعترف بها من قبل أنظمة الدول بأنها تتحدث بلغة الأختية العالمية، في حين أنها تعمل في الواقع على إعادة إنتاج صورة الآخر الأنثوي السلبي الذي يعتمد عليه وجود الكيان الذاتي للنسوية الغربية المرفهة والمتمتعة بالامتيازات. ومن أكثر الموضوعات انتشاراً التي تنال قدراً أكبر من الاهتمام النسوي الغربي هو الوضع الخاص بالنساء في البلدان الإسلامية والذي يعتبرنه مؤسفاً.

وهنالك مقالة أخرى مؤثرة تتناول نفس الموضوع، وهي مقالة تشاندرا موهانتي عن "البحوث النسوية والخطابات الكولونيالية ` "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses" والتي ترى فيها أن البحث النسوي الغربي يمارس استعمار واستغلال نساء العالم الثالث خطابياً، وذلك من طريق توحيد كيان وفئة" المرأة"، ومن الأمثلة التي تقدمها تشاندرا

١ـ الدراسات النسائية/دراسات الجندر، نيما ناغيبي(Nima Naghibi)

موهانتي تصوير وتمثيل المرأة المسلمة المحجبة ضمن فئة واحدة ثابتة، وباعتبارها مقهورة تماماً وعالمياً.

وتنتقد موهانتي المشروع السياسي من الحركة النسوية الغربية في بنائها الاستطرادي للفئة "أمرأة العالم الثالث" بصفة كيان متجانس. وتشير موهانتي إلى أن حركة النسوية الغربية تنزع إلى التعتيم على الفروق بين نساء القسم الجنوبي من الأرض ونساء القسم الجنوبي، إلا أن حالات القمع متنوعة بشكل لا يصدق، ويتوقف على التاريخ والجغرافيا، والثقافة.

إن كتاب مارنيا لازرق عن بلاغة الصمت: النساء الجزائريات موضع السؤال (Marnia Lazreq, The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question ١٩٩٤) يقدم نقداًحاداً لفئات تصنيفية مثل "النساء المسلمات" و"نساء الشرق الأوسط"، وتلاحظ أن النزعة الدافعة إلى تصنيف وتجميع أعداد كبيرة من النساء، من أمم متنوعة في اختلافاتها الدينية والثقافية بوضعها في سلة واحدة هي في حد ذاتها إشارة متعالية يجب على الخطاب النسوي الغربي مواجهتها.

إن مقالة ليلى أحمد التي صدرت عام ١٩٨٢ عن "المركزية الغربية وتصورات الحريم"

(Leila Ahmed, "Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem",١٩٨٢) تقدم نقداً حاداً للبحوث النسوية الغربية عن النساء المسلمات، وتؤكد أن النساء الغربيات، والأمريكيات تحديداً، يحتللن موقع "معرفة" النساء المسلمات وحقيقة قهرهن. إن حياة النساء المسلمات الخاضعة والحبيسة هي مسألة غير قابلة للجدل في الدراسات النسائية، مع أن الجهد المبذول للتوصل إلى فهم كامل للثقافات والتقاليد والتراث في العالم الإسلامي هي جهود قليلة للغاية.

وتبين ليلى أحمد أن لغة النسوية التي كانت مثار مقاومة من الرجال البريطانيين في إنجلترا كانت هي نفسها اللغة المستخدمة في خدمة المشروع الاستعماري في الخارج. إن لورد كرومر، وهو من مؤسسي ورئيس رابطة

الرجال لمعارضة حق النساء في التصويت والانتخاب في إنجلترا، كان من أكثر المصرحين بدعمهم لتحرير النساء المصريات من الحجاب. وتشير ليلى أحمد إلى أن المعاني المتنوعة للحجاب تولدت من الخطاب النسوي الغربي، وخاصة أن استخدام الحجاب بصفته رمزاً للمقاومة ضد السيادة الإمبريالية ظهر رداً على فعل التصوير الغربي للحجاب رمزاً لدونية النساء في الإسلام.

بالإضافة إلى افتقار النسوية الكردية إلى روح نقدية وحس قومي وديني وهذا ما جعلها نسخة مكررة من النسوية الغربية تعيد إنتاج مقولاتها وبث تصوراتها، فهي تواصل هجماتها وتمارس أعلى درجات جلد الذات حين تشهر بقوميتها وتصور المجتمع الكردي ورجال الكرد بصورة أخطر مجتمع متوحش على الأرض، وتتعرض المرأة الكردية على مدار الساعة لتراشق الخطاب النسوي التعبوي المشحون كولونيالياً، بشكل فج وغير ناضج وتصدمها في طروحاتها وجرأتها التي لم تتعود على مفرداتها ولا مضمونها.

فهي خطاب يريد أن ينسف كل ما تؤمن به وتمارسه وتدرجت عليه بلمحة بصر وتصادر كل قناعات اجتماعية للنساء والرجال من دون أن تنتظر جوابهم أو تتفحص ردات أفعالهم وكأنها تبشر بحقيقة مطلقة لا سبيل إلى التشكيك فيها. هذه النسوية كما تقول تشاندرا موهانتي المدافعة عن حقوق النساء الهنديات، هي نوع جديد من التبشير الإمبريالى في ثوبها الأنثوي جاءت لتزدري كل الثقافات والقناعات والأديان المحلية وتشجع النساء على التمرد على كل ذلك من دون أن يحسب حساب أن هذه المرأة قبل أن تكون أنثى هي إنسانة تتنازعها كل النوازع البشرية فهي كما لديها رغبات مادية، لديها أشواق روحية وغريزة التدين. وتحاول النسوية الكردية بهذا الخطاب الاختزالى الكولونيالى أن تتناول قضايا المرأة الكردية في المجتمع الكردي المغاير طبعاً للمجتمع الغربي، الذي يمكن أن يتقبل الخطاب النسوي المشحون، لذلك نرى أن النسويات الكرديات من طريق تقديم نماذج من شخصيات وخطابات صادمة قد أضرت كثيراً بقضية المرأة في الوقت الذي كانت فيه المرأة الكردية بأمس حاجة إلى من يدافع عن قضاياها بشكل عقلاني هادئ، ومن أهم القضايا التي تناولتها النسويات الكرديات:

القتل الشرف في المجتمع الكردي

تنتشر ظاهرة قتل الشرف بنسب متفاوتة في جميع المجتمعات الإسلامية وأحياناً غير إسلامية، هذه حقيقة لا يجادل فيها اثنان. ويشير أكثر من مصدر إلى أن هذه الظاهرة كانت تمارس حتى في الجمهوريات الإسلامية التابعة للاتحاد السوفيتي السابق، فحين كانت الفتيات يتأثرن بمفهوم الفيمنيزم الماركسي للتحرر، ويبدأن بالتحلل من كل القيود الاجتماعية والدينية بشقيها الإيجابي والسلبي، كنَّ يتناقضن مع اعتقادات قومهن ويظهرنَ أنفسهنَّ بصورة أعوان للأجنبِي المحتل لأراضيهم، وأعراضهم، أو هكذا كنَّ يبدون لهم وكانت النتيجة غالباً ما تنتهي بقتل تلك المرأة.

لا شك أن هذه الظاهرة منتشرة أكثر في بعض المجتمعات المتخلفة نسبياً، ولكن هذا لا ينفي حدوثها في أرقى المجتمعات الإسلامية. الغريب أن فيمنستات كوردستان العراق وإيران إلى حد كبير يروق لهن ان يجعلن ﴿قتل الشرف﴾ مشكلة كردية للرجل الكردي فقط، وكأنه لا يوجد من يقتل النساء في المجتمعات الشرقية غير رجال الكرد!!

وقد كتبت "باميلا كونستابل" مقالة عن قتل الشرف فبدأت المقال بعرض قضية فتاة باكستانية – بيرفين وهي إحدى ضحايا قتل الشرف ـ اتهمها زوجها بالزنا، وعقابًا لها قام بتشويه وجهها، وبعد نجاتها تدلي بشهادتها في المحكمة ضد الزوج، وتُعَقِّب الكاتبة بأن هناك الآلاف من السيدات الباكستانيات شُوِّهْن أو حرقن بأيدي أزواجهن أو آبائهن أو إخوانهن بدعوى جلبهن العار للأسرة عن طريق الخيانة أو طلب الطلاق أو الفرار مع العشيق أو رفض الزواج من شخص تختاره الأسرة، وهو ما يطلق عليه "قتل الشرف"،.... وتعقِّب الكاتبة بأن مثل هذه الجرائم قد تحدث في كل أنحاء العالم بسبب الغيرة، لكن الفرق يكمن في تعامل الحكومات مع هذه الجرائم، ففي العديد من الدول الإسلامية تحدث من دون صيحات احتجاج عالية. وقد أشارت المقالة إلى حدوث ٨٥٠ حالة قتل ١٩٩٨م – ١٩٩٩م في البنجاب وحده، بالإضافة إلى ٥٦٠ حالة حرق في نفس الفترة بنفس الإقليم..... وتتحدث الكاتبة عن إقامة السيدات اللاتي يُتَّهمن بالزنا أو يطلبن الطلاق في ملاجئ حكومية خوفاً من انحرافهن في الخارج، وبالمناسبة تصبح إمكانية الزواج للمرة الثانية منهن مستحيلة تمامًا. وفي الختام تقدم المقالة إحصائيات عن مجموعة من الدول التي

تنتهك حقوق المرأة باسم "قتل الشرف"، بنجلاديش ١٩٩٦ – ١٩٩٨ :هجوم بالحامض على ٢٠٠ سيدة، مصر: ٥٢ جريمة عام ١٩٩٧م – بعضها بواسطة الأم. الأردن: ٣٠ قتل شرف عام ١٩٩٨م – وهناك مطالبة بإلغاء مادة تعفي قاتل الشرف من العقاب. لبنان: ٣٦ قتل شرف معظمها في القرى بين ١٩٩٦ – ١٩٩٨، باكستان: قتل المئات، ٣٠٠ في السنة، ٢٧٨ في البنجاب العام الماضي، السلطة الفلسطينية: في قطاع غزة ١٧٧ قتل شرف ٩٦ – ١٩٩٨ من بين ٢٣٩ جريمة قتل!![١]

وتعتقد المنظمات النسوية في الشرق الأوسط وجنوب غربي آسيا أن أكثر من ٢٠٠٠٠ امرأة يقتلن بدافع قتل الشرف.[٢]

قتل الشرف ليس خاصاً بالمرأة!

والذي تتجاهله النسويات هو أن الرجال أو الذكور يتعرضون لقتل الشرف أيضاً على أيدي أسر النساء، فيُقتل الذين تورطوا معهن في علاقة من نوع ما، بل يتعرضون إلى أفعال مشينة كاعتداء جنسي على الرجل، وكلنا شاهدنا ما تناقلته مواقع فيسبوك عن حادثة اعتداء مجموعة من عائلة بنت على الشاب الذي كان يحبها ويقال إنه طلبها مرتين للزواج!

وأنا أتذكر حادثة بشعة حين قتل أهل إحدى البنات ابن عائلة كان هو الابن الوحيد لوالديه بسبب رسالة كتبها للبنت وهو مراهق صغير كان لا يتجاوز أربعة عشر عاماً!!

إذاً قتلُ الشرف جريمة لا تخص النساء وحدهن بل تشمل الذكور أيضاً وفي استبانة من ٥٠٠ شخص من بين الهندوس والسيخ والمسلمين والمسيحيين قال ١ من ١٠ أشخاص: إنهم يتغاضون

---

١ من يحدد أجندة قضايا المرأة، ريهام محروس-إلينوي. إسلام أونلاين.

٢ـ Robert Fisk (٧ September ٢٠١٠). "Robert Fisk: The crimewave that shames the world". London: The Independent. Retrieved ٨ September ٢٠١٠.

عن قتل أي شخص يعرض شرف عائلتهم لتهديد أخلاقي وبينت الاستبانة أن جذور ذلك تكمن في الثقافة الاجتماعية أكثر من الدين.[١]

ومن الأسباب الأخرى لجريمة الشرف مثلية الرجل homosexuality فهناك كثيرون يقتلون بسبب هذه النزعات الجنسية.

والغريب أن جرائم الشرف لا تحدث فقط في الدول الإسلامية، بل تحدث في دول أخرى مثل البرازيل التي يقتل فيها المتحولون جنسياً من الذكور إلى الإناث وبالعكس، وجرائم قتل الشرف تكمن جذورها في ثقافة أميركا اللاتينية وتسمى بـ Machismo وهي كلمة تشير إلى علو الرجال والذكورة على الأنوثة والنساء... بل يتعرض الشواذ من الجنسين إلى مضايقات تصل إلى حد القتل أو تدفعهم إلى الانتحار، بل هناك عصابات قتل الشواذ Homophobia من الجنسين في بلدان أمريكا اللاتينية والبرازيل. تقول Julie Mertus جولي ميرتوس: في البرازيل، حتى عام ١٩٩١ كان قتل الزوجات لا يعتبر جريمة، بل يعتبر قتلاً بدافع الشرف، وفي سنة واحدة قتل ثمانمائة رجل زوجاتهم، وفي كولومبيا كذلك كان قتل الزوجة الزانية مشروعاً حتى عام ١٩٨٠!![٢]

إذاً قتل الشرف ليس صناعة كردية كما تملأ فيمنستات الكرديات العالم زعيقاً لتثبت هذه الجرائم على الكرد فقط وتبرئ الآخرين منها.

وهذا يقودنا إلى مقولة أخرى للفيمنستات الكرديات هي:

المرأة صاحبة حق في التصرف في جسمها!

غالباً ما تتحدث الفيمنستات الكرديات عن ضرورة أن تملك المرأة حق التصرف في جسدها، وهذا يعني أن تقيم المرأة أي وقت تشاء علاقات مع من تشاء، ضمن الزواج أو خارجه، وأن

١ـ ^ "One in ١٠ 'backs honor killings'". BBC News. Retrieved ٢٠٠١-١٢-٠٨.

٢ـ "Violence against woman - Issue Of Honor killing". Legalserviceindia.com. Retrieved ٢٠١٢-١٠-٠١.

تتزوج من الرجل أو المرأة، بدون أن تتدخل أحد ليمنعها أو يبدي اعتراضاً عليها، فهي وحدها صاحبة جسدها وتملك وحدها حق التصرف به. لو قيل إن لها أن تختار زوجها لهانت لكن الفيمنستات الكرديات تستعير لغة الفيمنستات الغربيات من دون أن تحسب حساباً للفوارق الحضارية والقيمية بين المجتمعين، وفي هذا السياق يقوم موقع نسائي للفيمنستات الكرديات بعرض فيديو للفمنستات الغربيات ونسائها المتمردات والمتجاوزات لكل الحدود لتشجع نساء الكرد على إقامة علاقات جنسية خارج الزواج ومع السحاقيات وغيرها من الأمور، تقول النساء في هذا الفيديو:هذا هو جسدي وليس جسدك أستخدمه كيفما يحلو لي، أقيم علاقة جنسية مع من أحب، لأن هذا جسدي، أتزوج رجلاً أو امرأة لأن هذا جسدي، وهذا رابط الفيديو:
http://warvin.org/Videod.aspx?=hewal&jmara=٢٠"!!

إن طرح هذه القضايا الحساسة كالشرف وإدانة مفهوم الشرف بين مجتمع غالبية أفراده مستعدون أن يموتوا من أجل شرفهم أمر لا جدوى منه، فالرجل الشرقي عموماً ومن مختلف الثقافات لا يتخلى عن شرفه بهذه السهولة التي تتصورها فيمنستات الكرد والعرب والفرس والترك وباكستان والخ...

الغريب أن هناك رجالاً يلبسون أقنعة مزيفة حين يشجعون الفيمنستات ويبدون تأييدهم لهن في إدانة ما درجوا على تسميته بالبطرياركية ويلعنون الشرف صباح مساء، ويعيدون الكلام الساذج بأن الرجل الكردي يرى شرفه من بين رجلي نسائه لأن ذلك سهل أن يقال باللسان، لكن حين تحدث علاقة محرمة بين بناتهم أو أخواتهم أو زوجاتهم مع شخص آخر تجدهم لا يختلفون كثيراً عن ذلك الرجل القروي الأمي المتوحش أو ذلك الرجل المحافظ أو المتدين الذي يدينونه على دفاعه عن شرفه، فقد قتل رجل كردي من الماركسيين الكرد بنته في بريطانيا دفاعاً عن شرفه ليدخل السجن حتى هذه اللحظة.

إذاً ما هو الحل لوقف جرائم الشرف؟ إن الحل الأمثل للنسويات الكرديات يشبه حل من يستعصي عليه إصلاح جهاز تلفزيونه فيحاول أن يصلحه بتوجيه ضربات إليه! فبدلاً من التفكير في دراسة المجتمع الكردي ومعرفة طرق تفكيره وردات فعله، تأتي النسويات الكرديات محملات

بسلة مليئة من نظريات نسوية غربية غريبة لتعالج مشكلات بعيدة كل البعد عن روح وسياق هذه النظريات.

ما هو الحل النسوي لمشكلة قتل الشرف؟

تجيب النسويات: في المدى القصير حماية الضحية أو الضحية المحتملة. وعلى المدى البعيد يكمن الحل في قتل مفهوم الشرف لدى المجتمع الكردي، وفي تغيير جذري لعقليات الأسر والمجتمعات التي تُرتكب فيها جرائم الشرف لتترك هذه الممارسات إلى الأبد.

على النساء الكرديات وغيرهن أن يعرفن، أنَّ محو مفهوم الشرف بقوة القانون وبالسجن والعقوبات غير ممكن، وبدلاً من أن يفكرن في صنع نموذج من رجال عديمي الشرف والغيرة أن يفكرن في تهذيب هذه السلوكيات العنيفة في القتل وتشويه وحرق النساء، وأن تلتزم النساء بالتعامل بشكل حساس مع القيم العامة للمجتمع التي تحافظ على كيانه وصحته في حدودها المعقولة لأن الشرف لا يخص النساء وحدهن بل إن انحراف أي ذكر جنسياً يؤدي إلى قتل الشرف. وعليهن معرفة أن التغيير الذي ينشدنه من السذاجة أن يتوقعن أن يحدث بين ليلة وضحاها، صحيح أن الحركات النسوية سجلت بعض نجاحات في الغرب إلا أن تكرار ذلك في الشرق ونقل تجاربهم إلى مجتماعاتنا غباء لا يحسدن عليه. إن مفهوم الشرف عند الإنسان الشرقي باعتقادي متجذر في أعماقه كالإيمان بالله، فكما أن كل الفلسفات الإلحادية وعلى رأسها الماركسية بكل ماكنتها الدعائية لم تتمكن من سلب الإيمان بالله من عقول المسيحيين والمسلمين، كذلك لا يمكن أن يكتب نجاح فعلي للفيمنستات في جعل المجتمعات الشرقية أن تتخلى عن مفاهيم الشرف بكل جوانبها السلبية والإيجابية.

جرائم العاطفية اسم آخر لجرائم الشرف!

حتى لو اختفت جرائم الشرف في الغرب مثلاً وهي غير مختفية تماماً، فهناك جرائم أخرى ترتكب هناك وهي توأم لجرائم الشرف تسمي (crimes of passion) جرائم عاطفية، وهي

تعني أنها جرائم تحدث في نوبة الغضب والتفاجؤ بخيانة ترتكبها أمرأة قد تكون زوجته أو صديقته أو بنته. وهي جرائم شائعة جداً في المجتمعات الغربية وأمريكا اللاتينية.

في أمريكا اللاتينية يشار إلى هذه الجرائم بموت المهر أو حرق العروسة، وهذه الجرائم تقارن بجرائم الشرف. أسوة بجرائم الشرف ترتكب الجرائم العاطفية من قبل الزوج أو فرد من العائلة أو خليل boyfriend، ويتم غالباً التغاضي عن هذه الجرائم. في بيرو مثلاً ٧٠٪ من جرائم قتل النساء ارتكبت من قبل الزوج، أو صديق أو عشيق، ومعظم الأسباب يتمثل في الغيرة أو التشكيك أو عدم الإخلاص.[١]

في بريطانيا أقدم رجل عشيق لامرأة مشهورة من العارضات والعاملات في الإعلام ﴿كاتي بيبر﴾ على جريمة حرق وجهها بمادة الأسيد وشوه جمالها في سياق الجرائم العاطفية.

بل تؤكد الإحصائيات أنه ليس هناك فرق شاسع بين ما يحدث للنساء في الغرب وما يحدث للنساء في الدول الإسلامية والشرقية عموماً، إذ يقول دافي باركر في مقال جميل: تقول منظمة صندوق السكان التابع للأمم المتحدة: إن ٥٠٠٠ أمرأة وبنت في العالم يقتلن على أيدي أعضاء من عائلاتهن..إذاً هذه الآلاف الخمسة من جرائم الشرف لم ترتكب كلها على أيدي المسلمين، فهذا الإحصاء يشمل كل من قتل في أمريكا. وتقول التقارير إن معظمها ﴿لا كلها﴾ جرائم شرف. ومعظم جرائم الشرف ترتكب في الدول الإسلامية، ولا تبين كيف ذلك.

لنناقش الأمر، لنقل إن ٥٠٠٠ امرأة وبنت يقتلن على أيدي أفراد من عائلاتهم المسلمة. مع أن هذا ليس صحيحاً، وقدر تقريرلمنتدى بيو حول الدين والحياة العامة The Pew Forum on Religion and Public Life عدد المسلمين بـ ١،٥٧ مليار في العالم أي ما يعادل ٢٥٪ من سكان العالم. إذاً ٣.٢ من مليون امرأة مسلمة تقتل سنوياً على أيدي عائلاتهن.

١- ^ "Violence against woman - Issue Of Honor killing". Legalserviceindia.com. Retrieved ٢٠١٢-١٠-٠١.

فحسب تقرير FBI أن القتل داخل العائلة تزايدت وتيرته لتبلغ ١٤١٨٠ جريمة في ٢٠٠٨. ونسبة النساء كانت ٩٣٠ مقتولات على أيدي عائلاتهن، في عام ٢٠٠٨ كان عدد سكان أمريكا يبلغ ٣٠١ ثلاثمائة مليون ومليوناً. إذاً ١.٣ من مليون من نساء أمريكا قتلن بأيدي عائلاتهن سنوياً. إذاً الفرق بين النسبتين هو ١ من عشرة ملايين.[١]

إن الإعلام الغربي والنسوية الغربية كما أشارت النسويات الشرقيات، لهما دور سلبي في الدفع بالأمور نحو الأسوأ وتشويه الصورة الحقيقية وتشجيع النساء على المنطق الصراعي بدلاً من تشجيعهن على إيجاد أفضل السبل للتعامل مع مشكلاتهن على سبيل المثال. لقد أثار مقتل الفتاة الكردية من كردستان تركيا فاطمة ساهيندال ردود أفعال متقاربة من دون الغوص في الظاهرة نفسها، بل اكتفت كل جهة بإدانتها فقط، واتخذها بعضهم ذريعة للتهجم على خصومهم الأيديولوجيين.

فالصحافة السويدية والإعلام الأسكندنافي عموماً اتخذاها ذريعة للتهجم على القيم الإسلامية تماشياً مع تداعيات (١١ سبتمبر ٢٠٠١) وأخذا يدعوان إلى عملية اندماج سريع للمهاجرين في المجتمعات الغربية، ومنع المهاجرين من ممارسة الأعراف والقيم الدينية الخاصة بمجتمعاتهم الأصلية. وما يجب ذكره هنا هو أن الإعلام السويدي والنسويات في السويد كان لهما النصيب الأكبر في دفع الأمور إلى النهاية المأساوية لفاطمة، فبعد تمرد هذه الفتاة على جميع الأعراف والقيم الدينية لعائلتها باتخاذها لشاب سويدي مسيحي شريكاً غير شرعي لها وردود أفعال عائلتها التي لم تبارك أبداً هذا الزواج، شجعت الصحافة السويدية والنسويات الكرديات والسويديات فاطمة على تحدي عائلتها أكثر فأكثر، فاشتكت ضد عائلتها وأدخلت والدها وأخاها السجن، وبدلاً من تهدئة الأمور أخذت النسويات والإعلام الفاسد يظهران فاطمة وكأنها (جان دارك) جديدة أرسلتها العناية الإلهية لا لتحرير الكرديات فقط بل لتحرير جميع الفتيات المهاجرات في المجتمعات الإسلامية. وانخدعت فاطمة بهذا الفخ وأخذت تظهر على شاشات

١ـ Honor Killings... lies, damn lies and statistics، RELIGION & SPIRITUALITY، BY: DAVI BARKER، OCTOBER ٢٣, ٢٠٠٩

التلفزيون وتهاجم بلا هوادة القيم الدينية للمجتمات الإسلامية، بل كانت تهين عائلتها على الشاشة إمعاناً في التحدي.

باعتقادي الشخصي أن كلا الجانبين (النسويات والإعلام السويدي) يحمل وزر ما حدث بالتساوي. فالتحدي الذي أظهرته فاطمة، كان يغذيه الإعلام السويدي والنسويات المتغربات. والذي بدلاً من معالجة الأمر بحكمة كان يدفع فاطمة إلى مزيد من التشدد والاستفزاز لكبرياء وكرامة هذه العائلة المسكينة التي قد تكون وصلت إلى السويد من قريتها مباشرة من دون أن تعيش في المدينة إلا المرور بها في رحلتها إلى المهجر! وأنها قد تحتاج إلى عدة أجيال حتى تستوعب هذه الظاهرة الغريبة عن قيمها وحضارتها وعاداتها وتقاليدها، أقصد أن تعيش بنتها مع رجل غريب بدون أي رباط شرعي. وفي غياب الوعي للعائلات المهاجرة التي غالباً لا تمتلك مؤهلات مطلوبة لتنشئة أبنائها تركت فاطمة فريسة سهلة لأطروحات الغرب الاجتماعية المنحرفة. وللأسف أصبح هذا الإهمال ظاهرة عامة لا تؤخذ مأخذ الجد إلا حين يحدث ما حدث لعائلة فاطمة، حين لا ينفع الندم.

كانت مواقف النسويات الراديكاليات الكرديات واليساريين وقلة من العلمانيين المتطرفين من أسوأ المواقف وأكثرها تطرفاً وتخاذلاً في هذا الموضوع. فقد رأت هذه القوى اللادينية في هذا الموضوع فرصة لمهاجمة الموروث الثقافي للمجتمع الكردي ومهاجمة الإسلام وقيمه كعادتهم في كل مناسبة. والغريب أن هذه القوى التي كانت تلعن الرأسمالية في الماضي ليلاً ونهاراً، أصبحت اليوم تدعو وبكل صفاقة إلى دمج المجتمعات الإسلامية المهاجرة في المجتمعات الغربية قسراً، بل اتهمت الغرب بالعنصرية لأنها تراعي في تعاملها مع هذه المجتمعات المهاجرة خصوصياتها الثقافية والحضارية والدينية، ولا تعاملهم على قدم المساواة مع الغربيين! وكان بعضهم أكثر تحديداً حين دعوا إلى حظر الحجاب والتعليم الديني وغيرهما من الأمور الشخصية! وكأن هؤلاء العلمانيين الغلاة لا يكفيهم ما يقومون به من انتهاكات لحقوق الإنسان في بلدانهم الأصلية، لذا أخذوا يدعون الأنظمة الغربية الديمقراطية إلى نفس الممارسات الهمجية وكأن الغرب ومؤسساته من الهشاشة بحيث يستمعون إلى هذه النصائح والإرشادات القمعية.

أعترف بأن كثيراً من جرائم الشرف ترتكب من أجل حماقة وقضايا لا دخل للشرف فيها بالمرة. فهناك فتيات يقتلن لمجرد شبهة وجود علاقة عاطفية لها مع أحد ما، أو تقتل لضبط رسالة حب ساذجة، أو تقتل لمجرد عنجهية ذكورية. مثلاً في إحدى المرات تقدم شاب لابنة عمه وهو متمسك بها إلى أبعد حدود، وحين طلب أب البنت مهراً كبيراً من ابن أخيه أجاب الشاب لو طلبت أكثر من ذلك فأنا مستعد له، هنا استنتج الأب وجود علاقة حب بين ابن أخيه وبنته، وأضمر ذلك في قلبه، ثم قام بقتل ابنته البريئة بكل برودة دم!! هل هذه الجريمة تستحق أن تسمى بجرائم الشرف؟! أم هي جريمة خرقاء وحمقاء لا دخل للشرف فيها بالمرة.

هناك قضايا كثيرة ومظالم عديدة تتعرض لها النساء في المجتمعات الشرقية عموماً، ولا يخلو المجتمع الكردي من هذه المظالم، لكن وبشهادة الرحالة والمستشرقين كان المجتمع الكردي من أشد المجتمعات المتسامحة في التعامل مع نسائه واحترام شخصياتهن، فالكردية كانت تستقبل ضيوفاً من الرجال في غياب زوجها، في حين كان هذا التصرف غير مسموح به في المجتمعات العربية والتركية والفارسية، فماذا حدث ليتحول هذا المجتمع المتسامح إلى قاتل للنساء كما تصفه الفيمنستات الكرديات؟

الجواب، برغم اعتقادنا بالمبالغة في هذا الوصف للمجتمع الكردي، نعتقد أن النساء الكرديات في الأزمنة الماضية كن يتمتعن بهذا القدر الجيد من الحرية والاحترام والثقة لأنهن كن متناغمات مع قيم مجتمعهن بإيجابياته وسلبياته، وكن يحترمن أنفسهن في حضور وفي غياب أزواجهن، لذا برغم كل السلبيات كانت هناك حالة من الحب والثقة والاحترام متبادلة بين الزوجين، لأن كلا الطرفين كان يعلم حدوده ويتعاون في الحفاظ على كيان الأسرة والأطفال وتربيتهم.

إلا أن ظهور هذا الخطاب النسوي التحريضي إضافة إلى المؤثرات الأخرى كالانفتاح والعولمة والثورة المعلوماتية بلبلت الأوضاع أحياناً وتسببت في استفحال المشكلات، وانتشار أخلاقيات صادمة للقيم المتجذرة، كالخيانة الزوجية، وإرسال صور عارية إلى عشيق، وتصوير حالات اللقاء الجنسي، ومن ثم فاقم انتشارها مشكلات النساء، وبسبب هذا الخطاب التحريضي أمعن النسوة في التحدي والهروب من بيت العائلة والالتجاء إلى الملاجئ المخصصة للنساء، والتي تحولت

للأسف في معظمها إلى أماكن مشبوهة بدلاً من الحفاظ على النساء فيها، تدفعهن نحو الرذيلة بشهادات النساء الفارات من هذه الملاجئ!!

وهكذا كل الحلول التي تطرحها الفيمنستات الكرديات تتصف بقصر النظر وعدم مراعاتهن لأي قيمة أو موروث ثقافي ديني، على سبيل المثال تدعو إحداهن إلى جلب الرجال من الخارج لحل مشكلة العنوسة بين النساء الكرديات! وكأننا خرجنا حديثاً من الحرب العالمية الثالثة!

وتدعو إحدى الفيمنستات الكرديات إلى استيراد الأعضاء الذكورية الصناعية للنساء غير المتزوجات بدلاً من زواجهن برجل متزوج!

وتصف ريكبوش عزيز العلاقة الطبيعية بين الرجل والمرأة بأنها علاقة مفروضة وهي منظور استبدادي لأن المرأة قد تحب أن تقيم علاقة سحاقية مع امرأة أخرى بدلاً من رجل!! وهي في ذلك تقلد أدريان ريتش النسوية المشهورة في مقالها المعروف: (الميل للجنس الآخر بالقوة والوجود السحاقي) Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence تقول: إن ميل النساء إلى الرجال فُرض علينا من قبل النظام البطرياركي وتقويه الروايات الرومانسية. وترى فيه العلاقة الحتمية والطبيعية، وتريد أن تصور النزوع نحو السحاقية انحرافاً، وهي ضد كل أنواع العلاقة بين النساء!! وكأن السحاقية ليست انحرافاً!

كيف تتفق هذه الرؤيـة والحل المطروح مع قيم المجتمع الكردي؟!

على الفيمنستات الكرديات أن يخرجن من إطار كونهن ناقلات للأطروحات الغربية النسوية ويتحولن إلى أصحاب رؤية خاصة بهن تتبلور بعد دراسة وافية عن المجتمع وقيمه، بدلاً من تشجيع النساء على التمرد على كل القيم ودفعهن بعيداً في معاداة مجتمعاتهن، والكلام ليل نهار ضد قيمة الشرف، فالشرف برغم ارتكاب بعض الحماقات باسمه، شعور عميق ومحفور في أعماق المجتمعات الإسلامية والكردية، ولا يمكن القضاء عليه بسهولة، ولا يمكن للنساء التخلي عنه بهذه السهولة، ففي رأيي كما لم تنجح الشيوعية في استئصال مفهوم الإيمان بالله من قلوب الشعوب المؤمنة، سوف تخفق النسوية الفيمنستات الكرديات في القضاء على مفهوم الشرف المتجذر في أعماق قلوب الناس كالإيمان بالله، وسوف تنتهي محاولاتهن بنهايتهن هي، كما انتهى مسعى الشيوعية للقضاء على الإيمان بالله بنهايتها.

المبحث الرابع

الإسلاميون في كردستان: الموقف من الديمقراطية والحداثة والدولة الكردية والإرهاب

د. عثمان علي

يبدو أن التساؤلات الموجودة حول التيار الإسلامي ترتكز على ثلاث مسائل جوهرية ومشروعة. المحور الأول: مسألة الديمقراطية، وبالتحديد مسألة الإيمان بالتجربة الديمقراطية، في الإقليم، والموقف من المسألة الكردية، والإرهاب. ويتناول الأستاذ خه لات موسى في رسالته الجامعية (الماجستير) هذه المسائل الثلاث بالاعتماد على أدبيات التيار الإسلامي وهي دراسة مستفيضة وشاملة راعى صاحبها فيها إلى حد معقول العلمية في الطرح، ولكن في بعض الأحيان كانت له قراءات غير دقيقة أو مخالفة لقراءات الإسلاميين لتلك النصوص. استطاع الأستاذ خه لات تفادي التعميم في تناوله، فقد ميز بين الحركات الراديكالية المتطرفة وبين الحركات الأخرى. وإجمالاً يمكن القول: إن هناك تطوراً تدريجياً وإيجابياً في موقف التيار الإسلامي الوسطي ولكنّ استمرت التيارات المتطرفة استمرت في موقفها السلبي من القضايا الرئيسية المذكورة أعلاه.[١]

الإسلاميون الكرد وموقفهم من الدولة الكردية:

إن دراسة متأنية لوثائق وأدبيات التيار الإسلامي تبين لنا أن التيار الإسلامي الكردي بمجمله تيار وسطي (الاتحاد الإسلامي، وكومل والحركة الإسلامية) ويتعامل مع القضايا المصيرية الكردية بطريقة لا تختلف كثيراً عن تصور الأحزاب العلمانية.

طرح الإسلام السياسي تصوره العام والشامل حول مجمل القضايا المصيرية.[٢]

---

١ ـ خه لات موسى يوسف، بارت وروتين إسلاما سياسى ل هه ريما كوردستان-عيراق،٥ نادار ١٩٩١-٩ نيسانا ٢٠٠٣ فه كولينا ميزووى سياسيه، أداب /وانكويا دهوكى ، ٢٠٠٢.

٢ ـ انظر مقابلة ريبين هه ردى، قناة NRT،٥،٠،١٠،٢٠١٢

وفي بعض الأحيان نرى أن الأحزاب الإسلامية تجاوزت العلمانية في أطروحاتها القومية، فقد كان شعار الحزب الإسلامي الكوردستاني (باك) الذي أسسه الدكتور محمد صالح الكابوري، في الثمانينيات من القرن الماضي، تأسيسَ جمهورية كردستان المستقلة والمتحدة، في وقت كانت الأحزاب العلمانية فيه لا تتجرأ على المطالبة بأكثر من الحكم الذاتي، واستُشهد وعذب المئات من أعضاء الحزب الإسلامي الكوردستاني في المعتقلات التركية والسورية. كما أشار كل من الحركة الإسلامية وحزب الحركة الإسلامية الموحدة في بيانهما التأسيسي في ١٩٨٧و ١٩٩٩ تباعاً إلى حماية "الدين والوطن معاً" وكان المقصود بالوطن في هذه الأدبيات كردستان. وفي مؤتمره الأخير (حزيران ٢٠١١) رفع حزب الاتحاد الإسلامي في كردستان (يككرتو) شعار حق تقرير المصير لكردستان ـ العراق والعمل من أجل دولة كردستان المستقلة" علماً أن الحزب المذكور يتهم من قبل خصومهم بالتبعية لتنظيم الإخوان الدولي. ليس هناك أدنى شك في أنه لو كان الاتحاد الإسلامي الكردستاني تابعاً لتنظيم الإخوان الدولي إدارياً، لم يكن في استطاعته رفع شعار الاستقلال لكوردستان. وأن وقوف الجماعة الإسلامية بقيادة علي بابير إلى جانب الرئيس مسعود بارزاني في ٢٠١٢ في صراعه مع المالكي والتحالف الشيعي الرافض للاستجابة للمطالب القومية الكردية، يقدم الدليل على عدم صحة ما كان يقال عن تبعية علي بابير وتنظيمه "كومل" لإيران. إن المواقف الوطنية والقومية والاستقلالية التي تبديها أحزاب الإسلام السياسي في كردستان خلال العقدين الأخيرين لا تؤيد الاتهام الموجه إلى التيار الإسلامي بأن تركيزه في الإسلام سيميع الهوية الكردية للحركة الكردية وسيخلق التبعية والولاء للخارج.

وينقل عني الأستاذ الدكتور عبد الفتاح في كتابه الأخير عن الإسلام السياسي في إقليم كردستان العراق وبدون الإشارة إلى مصدر لتوثيق قوله بأنني أدعو الكرد إلى التخلي عن مطالبهم القومية لأننا دخلنا عصر الصراعات الحضارية التي جعلت من مسألة الدولة القومية أمراً غير ضروري للكرد.[1] وليت الأستاذ يعطي المصدر حتى نتحقق منه. ولكن حسب علمي لم أقل يوماً كلاماً بهذا المعنى، ولكن سبق أن كتبت وقلت في عدة مقالات في مجلة إلاي إسلام

---

١ ـ الإسلام السياسي في إقليم كردستان-العراق، ص ٣٤

وقنوات التلفزة العربية (الجزيرة، والمستقلة، والحوار): إن الكرد غيرمطالبين شرعاً ولا عقلاً أن يقبلوا بالأمر الواقع الذي فرض عليهم غدراً من قبل التقسيم الكولونيالي لوطنهم الكبير (كردستان) ضمن كيانات الدول القومية التي أفرزتها اتفاقيات سايكس ـ بيكو.[1] وسبق أن قلت ـ ولا أزال أقول ـ إن عهد الدولة القومية عهد أوروبي وبدأ يفي بغرضها هناك. ولقد تجاوزت أوروبا عصر الدول القومية إلى حد ما وهي بصدد بناء التكتلات الإقليمية كالاتحاد الأوروبي، وجاءت إلينا فكرة الدولة القومية في الشرق الأوسط بعد ظهورها في أوروبا وهي مرحلة عابرة في تاريخنا أيضاً لأننا نعيش عصر العولمة وعصراً أصبح فيه العالم قرية صغيرة، وذلك بفضل الثورة التكنولوجية والثورة المعلوماتية. ولكن من حق الكرد أن يعيشوا الآن، أسوة بالشعوب الأخرى، ضمن كيان يختارونه بكل حرية. ولكن قد يدخل الشعب الكردي بإرادته الحرة في المستقبل ضمن كيانات اتحادية أكبر مع شعوب المنطقة التي يرتبط بها بروابط حضارية.

الماركسية الكردية:دعوة لإرهاب الإسلاميين وتخوينهم:

إن الكتاب الماركسيين، خاصة الأساتذة ملا بختيار والدكتور عبد الفتاح علي البوتاني وصلاح بدر الدين، يشنون حملة شعواء على الإسلام السياسي في كردستان ويتهمونهم بالإرهاب والتبعية، وبالتواطؤ مع الأنظمة الإقليمية والقومية المعادية للكرد، وهناك تخوين للتيار الإسلامي الكردي كله، ودعوة صريحة من قبل هؤلاء الأساتذة المذكورين "لاستئصال "الإسلام السياسي من كردستان. فيدعو صلاح بدر الدين، رئيس رابطة كاوة للثقافة الكردية، مثلاً، القيادة السياسية والسلطات التنفيذية والتشريعية في كردستان إلى مواصلة إدارة الصراع المندلع مع جماعات ـ الإسلام السياسي" باتخاذ الإجراءات اللازمة من إدارية وتشريعية وقانونية وأمنية باتجاه إعادة النظر في وجود وشرعية وهيكلية وبرامج منظمات وأحزاب ـ الإسلام السياسي ـ التي كانت وما زالت تشكل ينبوعاً لكل شبكات الإرهاب العاملة في كردستان ولا تتمتع بأي

---

١ ـ مجلة إلاي إنيسلام، السنة ٧،عدد١، ١٩٩٣، ص١٤

تاريخ نضالي في حركة التحرر القومي الكردستانية وظهرت حديثاً بعد الموجة ـ الخمينية ـ والحركة الجهادية ـ السياسية ـ بدعم خارجي من جانب أطراف لا تُكنّ الصداقة للشعب الكردي ".[١]

ويضيف الأستاذ بدر الدين قائلاً: يتبين أن العاملين في مجموعات الإرهاب في كردستان قديماً وحديثاً من تنظيمات وأفراد والمتورطين في جرائم ضد الإنسانية من اغتيالات وذبح وقتل جماعي عبر التفجيرات والعمليات الانتحارية ينحدرون بأغلبيتهم الساحقة من الأحزاب الإسلامية الكردية وخرجوا منها أو عليها بعد أن تشبعوا فكرياً من أيديولوجيتها الأصولية، هذه الأحزاب التي ظهرت حديثاً بدعم التنظيم الدولي للإخوان المسلمين والأموال السعودية والإيرانية على وجه الخصوص، ولم يكن لها أي وجود أو دور في الحركة التحررية الكردستانية طوال تاريخها ولبعضها الآن ممثلون في البرلمان وحصة في الحكومة..... هذه الوقائع أحوج ما تكون إلى المراجعة وإعادة النظر من جانب القيادة السياسية الكردستانية ورئاسة وحكومة الإقليم وذلك إذا أرادوا تجفيف منابع الإرهاب واستئصال جذوره قبل أن تتفاقم تبعات الحقائق المرة على الأرض".[٢]

وفي صدد تقويمه لكتاب صلاح بدر الدين "الكرد بين إرهاب الدولة القومية والإسلام السياسي"، يقول الأستاذ الدكتور عبد الفتاح: أضيف إلى ما ذهب إليه: أننا لسنا بحاجة إلى أحزاب الإسلام السياسي، لأن الكورد كانوا وما زالوا مسكونين بهمهم القومي، وما زالوا يعانون من الاضطهاد القومي، والإسلام السياسي يعقد أمورهم، ويشتت جهودهم، ويميّع قضيتهم، بالعمل على إفراغ النضال القومي الكوردي من دلالاته القومية، هذا فضلاً عن أنه يخلق فوضى دينية في كوردستان، لأن هذه الحركات الأصولية في الشرق الأوسط، وعلى حد قول المؤلف: على الرغم من شعاراتها الدينية البراقة، تنطلق في حقيقة الأمر من الأيديولوجيا القومية العنصرية

---

١ ـ المرجع ذاته

٢ ـ صلاح بدرالدين، الكرد بين إرهاب الدولة القومية والإسلام السياسي

http://www.hevgirtin.net/kutub/Kurd/pages/١٢.htm

التي تلبس عباءة الإسلام، وتحاول استغلال مبادئ الدين في خدمة الدعوة القومية الشوفينية، وما إعلان إسلام ـ ميشيل عفلق ـ إلا صورة معبرة عن هذه المعادلة ".[١]

لاحظ أن الأستاذ صلاح بدر الدين يدعو هنا علناً حكومة كردستان لا لمحاربة الجماعات الإرهابية في كردستان فقط، بل أحزاب الإسلام السياسي الكردي التي تعمل بشكل رسمي وشرعي ولها ممثلوها في البرلمان وكان لهم بيشمه ركة في الجبل تحارب إلى جانب قوات المقاومة الكردية في العقدين الأخيرين من القرن العشرين. استعمل صلاح بدر الدين هنا كلمات مثل "استئصال"، وإجراءات أمنية للتعامل مع الإسلاميين الكرد". هذا بحد ذاته دعوة للتخوين والإرهاب ضد جماعات كردية رسمية لها أعضاء في البرلمان وصوت لهم عشرات الألوف من الكرد ومن حق هذه الجماعات في الدول الديمقراطية مقاضاة الكاتب قضائياً لأن هذه دعوة إلى إرهاب الدولة ضدهم. إن الأسلوب الذي يدعو إليه صلاح بدر الدين للتعامل مع الخصوم السياسيين (الإسلاميين) هو نفس الأسلوب الذي يتعامل به بشار الأسد مع المعارضة: الحل الأمني والتخوين وإنكار حقهم في الوجود.

إن النقطة الرئيسية التي يستند إليها الكاتبان في رفضهما الإسلام السياسي هو اعتقادهم أن الإسلام السياسي في الشرق الأوسط (الإخوان وإيران وتركيا) عدو للشعب الكردي لأن هذه الجماعات لم تؤيد الحقوق المشروعة للكرد، وإذا استعملنا هذا المعيار الأيديولوجي لتخوين الناس وإعلان الحرب عليهم كما يفعله صلاح بدر الدين، فإننا نقول لم يؤيد الماركسيون العرب والترك والفرس القضية الكردية في بلدانهم، بل وقفوا مع حكوماتهم ضد الكرد. يكفي أن نذكر هنا موقف الحزب الشيوعي العراقي في عام ١٩٧٥ المؤيد لصدام ضد الحركة القومية بقيادة البارزاني مصطفى. هل هذا يبرر أن يطالب بعضهم اليوم، مثلاً، حكومة كردستان بملاحقة جميع فئات اليسار الكردي واعتبارهم أعداء الكرد. إن هذا النوع من الملاحقة والتخوين سيشمل حتى

---

١ ـ عبدالفتاح علي البوتاني، عرض كتاب "الكرد بين إرهاب الدولة القومية والإسلام السياسي، الحوار المتمدن - العدد: ١٣٦٠ - ٢٠٠٥ / ١٠ / ٢٧

صلاح بدر الدين الذي يقول في كتاب صدر له مؤخراً " أنا مرتبط بالماركسية بزواج كاثوليكي في الفكر والمنهج وطريقة التحليل ".[١]

وفي صدد تخوينه للشيخ علي بابير، أمير الكومل والنائب المنتخب في برلمان العراق من أربيل، يكتب الدكتور عبد الفتاح علي البوتاني "كان لعلي بابير وما زال علاقات مع الدول والقوى الإقليمية على وجه التحديد مع إيران التي يتلقى منها الأموال والدعم المعنوي، ومما له دلالته سفراته المكوكية إلى هذه الدولة التي لا تريد الخير للكورد وتجربتهم الديمقراطية في كوردستان العراق" ويضيف الأستاذ " لقد انخرط علي بابير، منذ وقت مبكر، في خدمة جهاز المخابرات العراقي " [٢]، علماً أن الشيخ علي بابير كان أحد أفراد البيشمه ركة الكرد ضد نظام صدام وعرف عنه شجاعته وحرصه الشديد على المصالح الكردية وموقفه المؤيد لإنزال القصاص على أحد أقربائه لتعاون الأخير مع جهاز الأمن العراقي.

الديمقراطية والأحزاب والجماعات الإسلامية الكرية:

تناولت أدبيات الإسلاميين الكرد مسألة الديمقراطية في كردستان في البداية بشيء من الغموض والرفض والعمومية والخجل. يقول الأستاذ هادي محمود، في دراسته المشار إليها أعلاه:

"لا تملك الحركات والقوى الإسلامية موقفاً موحداً أو واضحاً من الديمقراطية ويميل أكثر المواقف إلى الجانب السلبي برغم التباين النسبي في المواقف إزاء هذه الموضوعة، ويبقى هذا

١ ــ صلاح بدرالدين، الصراع في سوريا، النظام –الكرد- المعارضة، أربيل، رابطة كاوة للثقافة الكردية، ٢٠١٠، ص ٣٦١

٢ ــ الإسلام السياسي في إقليم كردستان-العراق، ملاحظات وانطباعات تاريخية وسياسية، دهوك، مطبعة جامعة دهوك، ٢٠١٢، ص ١٣٠-٣١

التباين شكلياً في بعض الأحيان."[١] هذا الوصف قد ينطبق على بدايات الحركة الإسلامية كما سنبين أدناه.

يقول الأستاذ: يميل الفكر السياسي للحركة الإسلامية في كردستان العراق، مثلاً، إلى إقامة دكتاتورية دينية تعتمد على أساس فكرة المستبد العادل لتكون تصوراً لنظام الحكم. وقد نشرت الحركة الإسلامية العديد من الكتب والكراسات التي تتناول وجهة نظر الإسلام حول الديمقراطية على أساس اعتبارها (أي الديمقراطية) شكلاً من أشكال عدم الإيمان بالخالق كما يذكر علي بابير أحد قياديي الحركة في كتابه "حل القضية الكردية بين الإيمان والبرلمان". وينقل الأستاذ هادي محمود عن الشيخ علي بابير قوله بعدم صلاحية وقدرة الإنسان على رسم منهاج حياته مهما بلغ من العلم والمعارف[٢] كما ينقل الأستاذ هادي عن السيد كاكه محمود العضو السابق في المكتب السياسي للحركة في كراسته حول الإسلاميين والبرلمان والوزارة، فكرة كون الحكم المطلق لله وحده، وفي حالة عدم تطابق القوانين الوضعية مع الشريعة الإسلامية، يعتبر المشرعون كفرة وتهدر دماؤهم وأموالهم (ص١٢ من الكراسة).

كانت الحركة الإسلامية تطرح مفهوم الشورى بديلاً عن الديمقراطية، علماً أن الشورى حسب فهم الكثيرين من الإسلاميين غير ملزمة وهي حق لأهل الحل والعقد فقط وليس للعامة. ويتفق خه لات مع هادي محمود ويضيف أن الحركة الإسلامية في التسعينيات من القرن الماضي لم تعط أية أهمية لمسألة الديمقراطية وتطرح بدلاً منها مفهوم الشورى غير الملزمة.[٣]

كما حاولت الجماعة الإسلامية في بداية تكوينها تفادي الديمقراطية والتركيز في مفهوم الشورى واعتبر أميرها الشيخ علي بابير "الديمقراطية ضرورة غربية وأن المسلمين بغنى عنها".[٤]

١ـ الحركات السياسية الإسلامية في كردستان العراق. نظرة أولية". www.althakafaaljadeda.com/٢٩٥/malff٤.htm

٢ـ (انظرص٣٦-٣٧ من الكتاب المذكور).

٣ـ بارت ورؤتين إيسلاما سياسى ل هه ريما كوردستان-عيراق، ص٢٤٨-٢٤٩

٤ـ خه لات ـ ص٢٥٣

ويبدو أن الشيخ علي بابير بدأ هو الآخر مع الزمن يغير قناعته ويصرح بعدم تحفظه عليها وعلى مبدأ حاكمية الشعب في حدود الشرع والتعددية الحزبية.[١] وفي مقابلة له في عام ٢٠٠٩ يقول علي بابير: من الطبيعي أن يغير الإنسان مع الزمن قناعته ويراجع أفكاره. ولكن كراسه المشار إليه أعلاه لم يكتب لنفي شرعية البرلمان حينه ولكن للتأكيد على أن الحاكمية في التشريع الإسلامي محدودة في وجود النص المبين والبرلمان لا يمكن أن يتجاوزه وكما أن البرلمان والديمقراطية ليستا العصا السحرية لحل مشكلات المجتمع الكردي. ويضيف علي بابير"ولكن لا أرفض البرلمان ولا أرفض الديمقراطية رفضاً قاطعاً وأن التعددية السياسية والدينية هي من صلب القيم الإسلامية ".[٢]

إلا أنه لا يزال داخل الجماعة الإسلامية تيار متشدد ويحظى بالنفوذ والحظوة داخل القيادة والقاعدة. ولسان حالهم هو دلشاد كرمياني عضو المكتب السياسي الذي صرح في مقابلة مع الأسبوعية "إوينة" في السليمانية في ٢١-١٠-٢٠١٢ (٣٤٥) بأنه لا يصح للنساء الجميلات أن يعملن مذيعات في التلفزيون. ودعا دلشاد كرمياني إلى فصل النساء عن الرجال حتى في مكتبهم السياسي. واعتبر كرمياني الديمقراطية في جوهرها كفراً، وتنافي النصوص القرآنية. في رسالة وجهها محمد حكيم المتحدث الرسمي باسم الجماعة الإسلامية على صفحته الشخصية على موقع فيسبوك الاجتماعي، أكد حكيم أن تصريح دلشاد كرمياني يمثل رأيه ويصب في خانة الحرية الشخصية والتعبير عن الرأي، مضيفاً أن هذا الموقف لا يعبر عن رؤية الجماعة الإسلامية.[٣] كما نشر مكتب النساء في الجماعة الإسلامية بياناً أدان بشدة، موقف دلشاد كرمياني، جاء في البيان أن دلشاد كرماني ليس فقيهاً ولا يملك الأهلية الشرعية لإعطاء هذه التصريحات. ورد

---

١ حسين مه حمه د عه زيز، سنوورة قه ده غه كان مه شكينن، دقى جاو يى كه وتنيك له كه ل ميرى كومه لى يسلامى، حابخانه ى سيما، ج٢، ص ١٥٠-١٥١

٢ ـ سلام عبد الله، كوتارى إسلامى وكرفتى نوبوزيسونى سياسى، سوليمانى : حابخانه ى سيفا، ٢٠٠٩ ص٨٨-٨٩ ، ٢٥٨ -٢٥٩،

٣- http://www.radionawxo.org/arabic/index.php/world-news/kurdistan-news/١٢٦٧٠-٢٠١٢-١٠-٢٤-١٧-١٧-٣٨

الكاتب الكردي مريوان وريا قانع بأن تصريحات كرياني لن ينتج عنها إلا إعادة تجربة (الطالبان) في كردستان، وعدَّ هذه التصريحات مخالفة لكل القيم والمعاير الإنسانية الحديثة ومخالفة للمنطق السليم، وأكد في رده أن الصراع مع الأفكار الظلامية التي يروج لها دلشاد كرمياني ليس من واجب العلمانيين فحسب، بل هو واجب التيار الوسطي الإسلامي أيضاً.

نتفق مع الأستاذ مريوان أن أفكار دلشاد كرمياني هذه أفكار ظلامية وأفكار القرون الوسطى، وقد عفّى عليها الزمن. وعلى رغم نفي الجماعة الإسلامية كون تصريحات دلشاد كرمياني لا تمثل رأي الجماعة فهي تمثل التيار المتشدد وله نفوذ داخل الجماعة الإسلامية. لذلك من الخطأ اعتباره صوتاً نشازاً. ولكن لا نعتقد أن أفكار هذه الجماعة المتشددة تعكس واقع التيار الإسلامي الكوردستاني الذي هو بمجمله تيار وسطي. وكما اختفت التيارات المتشددة الماركسية فالخط الإسلامي المتشدد في طريقه للانحسار والزوال وإن إمكانية إعادة تجربة طالبان غير ممكنة في كردستان.

ويبدو أن تطورات الأحداث في كردستان، وأفول نجم الحركات الجهادية في العالم والتطورات الإقليمية والاحتلال الأمريكي للعراق أسهمت جميعها في تنمية التطور الديمقراطي والبراغماتية في صفوف الجماعات والأحزاب الإسلامية الكردية. مر التيار الإسلامي الكردستاني بمرحلة النمو والنضوج التي مرت بها الحركة العلمانية الكردية. كانت معظم الأحزاب القومية الكردية أحزاباً شمولية في كردستان وتحت تأثير الماركسية-اللينينية في السبعينيات والثمانينيات، ولم تكن الحروب الكردية-الكردية إلا من أجل بسط سيطرة الحزب الواحد في كردستان.

أما الاتحاد الإسلامي في كردستان العراق ـ والكلام للأستاذ هادي محمود ـ "فيتعامل بصورة أكثر مرونة مع صيغة الديمقراطية على الرغم من عدم الإيمان بها في الجوهر". أشار الحزب في مؤتمره الأول إلى الديمقراطية ولكن ركز في مفهوم الشورى. أما في مؤتمره الثاني (١٩٩٦)، فأشار الاتحاد الإسلامي إلى ضرورة تبني الديمقراطية والتداول السلمي للسلطة والتعددية الحزبية وأن

يكون للشعب حق في آليات مناسبة لممارسة سيادته. ورسخ المؤتمر الثالث (١٩٩٩) هذه المفاهيم في النظام الداخلي.١

فالاتحاد الإسلامي يشير في منهاجه إلى حق الشعب في اتخاذ السلطة السياسية بطريقة ديمقراطية من دون الإشارة إلى السلطة التشريعية. ويشير الاتحاد إلى حرية الاعتقاد في الإسلام التي تقتضي التعددية السياسية والفكرية ويورد الاتحاد شرطاً على ذلك وهو (إطار القيم العليا).

وبمتابعة منهاج الاتحاد الإسلامي وخطابه السياسي يمكن ملاحظة عدم تعامل الاتحاد بشكل حساس مع مصطلح الديمقراطية، في حين أن الحركة الإسلامية في البداية كانت لا تستخدم هذا المصطلح أساساً.

ولكن الاتحاد الإسلامي لديه فهمه الخاص للديمقراطية التي تعني الشورى، فمنهاج الاتحاد يشير إلى "أن الشورى تحقق العدل في الحكم وتضمن الحريات العامة". ومن الناحية العملية، شاركت الحركة الإسلامية وقادة الاتحاد الإسلامي الحالي وشخصيات أساسية منه، في قائمة موحدة في الانتخابات البرلمانية التي جرت في كردستان عام ١٩٩٢، كما رشحت تلك القائمة المرشد العام للحركة لمنصب قائد الحركة الكردية في الانتخابات التي جرت لهذا المنصب في أثناء الانتخابات البرلمانية. واستمر التيار الإسلامي في المشاركة في العملية الديمقراطية مشاركة عملية منذ التسعينيات حتى الآن.

يبدو أن الأساتذة بدران وأزاد أحمد وصلاح بدر الدين وغيرهم من الماركسيين والعلمانيين المتطرفين مستاؤون من حرص الأستاذ مسعود البارزاني على إعطاء المجال لأحزاب الإسلام السياسي في كردستان بالعمل الحزبي الحر شريطة الالتزام باللعبة الديمقراطية والابتعاد عن الإرهاب، علماً أن الدستور العراقي يضمن لهم هذا الحق. ولكن اليسار الكردي، خاصة الماركسيين وبدعم الحركات النسائية المتطرفة المحلية والدولية منهم، قام بحملة إعلامية كبيرة من أجل إزالة

١ بارت وروتين إيسلاما سياسى ل هه ريما كوردستان-عيراق، ص ٢٥٢-٢٥٣

كل أثر للإسلام في الحياة الاجتماعية والسياسية في كردستان. واشتدت الحملة التي شنت على الإسلام في أثناء إعداد مشروع دستور كردستان وبحجج التصدي للعنف ضد النساء ومسألة القتل باسم الشرف وعادة ختان النساء التي تنتشر بين بعض القبائل في المناطق النائية.[١]

يذكر الإسلاميون أنهم يدركون أن الكثير من قوانين الشريعة كان من اجتهادات علماء العصور القديمة وأنها بحاجة إلى قراءات جديدة لتلائم الواقع المعاصر، خاصة تلك التي تتعلق بقضايا حقوق المرأة وحقوق الإنسان والأقليات العرقية والدينية داخل الدولة القومية. ولكن العلمانيين الكرد وبالتحديد العناصر من ذوي التوجهات اليسارية الذين خسروا الحرب على الدين بعد سقوط الماركسية، يريدون استغلال هذه المسائل الخلافية والثانوية التي عليها جدال حتى في الوسط الإسلامي لشن حرب أيديولوجية على الإسلام. فتقدم جريدة برايتي عدد ٣٠١ إحصائيات دقيقة من المحاكم والاستبانات التي تؤكد أن معظم حالات ضرب النساء أو الجرائم المتعلقة بالشرف تقع في وسط العوائل التي لا تنتمي إلى التيار الإسلامي، وبين الرجال الذين يشربون المشروبات الكحولية والمقامرين أو من يمارسون التدين بصفته عادة وينقصهم الوعي الديني. لذلك يدعي هؤلاء أن المشروع الإسلامي إن طبق فهو الذي سيحمي المرأة والأقليات الدينية في كردستان ولم يكن في كردستان طيلة العصور الإسلامية قبل ولادة الدولة القومية حملات لإبادة الأقليات. كما أن قراءة دقيقة لكتاب " ئوقيانوسيك له تاوان" الذي أعدته أمرأة منتمية إلى حركة فمينيزم في كردستان تبين لنا بكل وضوح أن الظلم الواقع على المرأة الكردية والظروف التي دفعت الكثير من النساء إلى سوق الدعارة لا تمت بصلة مباشرة إلى الإسلام والشريعة بل إلى غياب الشريعة والقيم الإسلامية الأصيلة ووجود التخلف الاجتماعي والفهم الخاطئ لبعض مفاهيم الإسلام الصحيحة". وتتهم المؤلفة وبكل وضوح الحكومة (العلمانية) الكردية بالتورط في هذه الجريمة، خاصة في الوجود المكثف للمسؤولين في سوق الدعارة وتهاونهم مع الأطراف المتورطة

١ـ http://www.henase.org/٢٠٠٧/٠٣/blog-post_٢٠.html ديالؤط هؤزان مەحمود:ئەو ياسايەي ئيستا هەيە، ياسايەكي مليشياييە سازداني: سەلاحەدين بايەزيدي

في هذه الظاهرة التي تحط من قيمة المرأة وتحولها إلى سلعة رخيصة، كما يربط الكتاب بين انتشار سوق الدعارة والفساد الإداري الذي تعيشه السلطة الكردية.[١]

إن ما تطالب به هذه الشريحة من التيار العلماني الكردي هو التهميش أو الإقصاء للإسلاميين ويدعون علناً حتى لاستئصالهم وبكل السبل الممكنة واتباع سياسة "تجفيف الينابيع وإفراغ المستنقعات التي تنمو فيها براثن الإسلام السياسي"، كما كانت تقوم به حكومات زين العابدين في تونس وصدام في العراق والأسد في سورية ومبارك في مصر، وتقوم به الجنرالات في جزائر حالياً، علماً أن زين العابدين اعتمد على العناصر الماركسية في تنفيذ تلك السياسة. وفي تصور هؤلاء ليس هناك إسلام معتدل وإسلام متطرف وأن الجماعات الإسلامية المعتدلة كالإخوان المسلمين وغيرهم إما يخفون أجندات سرية أو حواضن للإرهاب في المستقبل.

وفي الحقيقة حاولت حكومة الإقليم لفترة تبني هذه السياسة في التهميش والإقصاء مع الإسلاميين ولكن المتغيرات المحلية في العراق والشرق الأوسط، وأهم هذه المتغيرات هو الربيع العربي وظهور كتلة التغيير في كردستان، أدت إلى تغيير هذه السياسة. يقول ديفيد رومانو كانت حكومة الإقليم تشعر بخطر حقيقي من إرهاب الجماعات العنيفة في المنطقة - مثل حماس، والتوحيد، وقوة سوران، وجماعة أنصار السنة، حتى الجماعة الإسلامية كانت تبدي ميلاً نحو التطرف والعنف الجهادي. ولكن الأمر الذي لا يستطيع رومانو قبوله أن يُستهدف التيار الإسلامي كله، خاصة الجماعة الإسلامية والحركة الإسلامية والاتحاد الإسلامي، بمجرد الظن بأن هذه الأحزاب قد تلجأ إلى العنف إذا شعرت بقوة كافية للقيام بذلك.

ينقل رومانو عن كل من كريم سنجاري وزير الداخلية في الإقليم ودانا مجيد رئيس الأمن في المناطق الخاضعة للاتحاد الوطني قولهم: إن الجماعات الإسلامية المعتدلة الكردية تتصرف مثل "الروضة"، أو الحواضن لتعريف الناس بالإسلام السياسي ومن ثم يتحولون إلى إرهابيين. يقول كريم سنجاري "٩٠ ٪ من أنصار الإسلام كانوا أعضاء سابقين في الحركة الإسلامية في كردستان،

---

١ ـــ خه ندان محه مد جه زا سه ر باج، ئوقيانوسيك له تاوان، سليماني، جابخانى شفان، ٢٠٠٧، ١٣٠-١٣١

والجماعة الإسلامية، أو الاتحاد الإسلامي الكردستاني. يكتب رومانو قائلاً: " كيف يمكننا وقف ما تسميه الإدارة الكردية بـ"رياض الأطفال" هذه، إذا قبلت الأحزاب الإسلامية العمل في كردستان ضمن القواعد الديمقراطية للعبة؟" ويضيف رومانو أن اتهام كل التيار الإسلامي في كردستان بالإرهاب والتضييق عليه لا يمكن أن يكون خياراً للمجتمعات التي تقدر الحرية والديمقراطية. وإن هذه السياسة ستؤدي حتماً إلى نمو العنف المتطرف بدلاً من حصره.[١] ولاحظ (رومانو) أن هناك افتقاداً للأدلة المباشرة التي تظهر تعاون أنصار الإسلام مع الحركة الإسلامية والمجموعة الإسلامية، ولكن عند ذلك، وبعد مرور شهر،" تجد بعض أشخاص المجموعة الإسلامية تقتل أشخاصاً من أنصار الإسلام "... وأعتقد أن هناك تشمعاً وتضاؤلاً لعلاقاتهم.[٢]

يبدو أن المتطرفين من العلمانيين الكرد اليساريين يتفقون مع اليمين المتطرف الأمريكي الممثل بالمحافظين الجدد (تحالف اليمين المسيحي والصهيونية في أمريكا) فيما يتعلق بالموقف من الإسلام السياسي. يقول دانيال بايبس، الكاتب الأمريكي اليهودي المحافظ والمختص بالحركات الإسلامية: إن الإسلام السياسي هو حركة دينية فاشية (إسلامو-فاشسيت)، شمولية ولها أجندة للسيطرة على العالم من خلال الجهاد وأنها ضد المرأة والأقليات الدينية. وحسب رأيه ليس هناك إسلام معتدل وإسلام غير معتدل، وأن الحركات الإسلامية كالإخوان والنهضة في تونس والإسلاميين في تركيا "حواضن للإرهاب" ويستخدمون الديمقراطية للوصول إلى السلطة كما استخدمت الحركة النازية الديمقراطية للوصول إلى الحكم.[٣] وكان لدانيال بايبس نفوذ في الإدارة الأمريكية أيام الرئيس بوش الأب والابن. وهناك مدرسة أمريكية مكونة من مجموعة من

١ـ "An Outline of Kurdish Islamist Groups in Iraq". *http://www.jamestown.org/uploads/media/Jamestown-RomanoIraqiKurds ٠١.pdf* pP.١٥-١٦

٢ـ (النور) تفتح ملف نشوء وصعود وانشقاقات ومستقبل الحركات الإسلامية الكردية نقلا ٢٠٠٨/٠٦/٢٤ وطن للجميع

٣ـ Daneil Pipes , In the Path of God :Islam and Political Power.Transaction Books, New Jersey, August ٢٠٠٢ ; "At War with Islamic Fascists" ; Daniel Pipes www.danielpipes.org/٣٨٤٨/at-war-with-islamic-fascistsS,١٤ Aug ٢٠٠٦

الأكاديميين في الإسلام السياسي يختلفون مع دانيال بايبس ويقولون: من الخطأ التعميم في التعامل مع الحركة الإسلامية العالمية، لأن هناك عدة مدارس واتجاهات داخل الإسلام السياسي، ولأن التيار الإسلامي الأصلي والرئيسي هو تيار إصلاحي، والتيار الإرهابي يمثل الأقلية. وأبرز مفكري هذه المدرسة هو الدكتور جون إسبسيتو، الباحث الكبير وصاحب العديد من المؤلفات. وكان إسبسيتو مستشاراً للشؤون الإسلامية في إدارة كلينتون ويرى أن الإسلام السياسي قادر على أن يساهم في التجربة الديمقراطية في العالم الإسلامي، وأن هناك دولاً، خاصة الأنظمة العلمانية الديكتاتورية في الشرق الأوسط، تهول وتبالغ في خطورة الإسلام السياسي، وفي أن إرهاب الإسلام السياسي نابع إلى حد غير قليل من تبعات السياسة الخارجية الأمريكية والقمع الممارس من قبل الأنظمة الدكتاتورية على التيار الإسلامي.[١]

يرى الأستاذ أبوبكر علي، عضو المكتب السياسي في الاتحاد الإسلامي وأحد منظري الإسلام السياسي في كردستان، أن هناك مجموعة من الكتاب العلمانيين الذين خرجوا جميعاً "من عباءة الماركسية "[٢] والشيوعية الستاليتية والذين أخذوا مواقع مهمة في الإعلام الديمقراطي الكردستاني والاتحاد الوطني، يحاولون عبثاً خلق فوبيا الإسلام السياسي والتهويل والتضخيم من مخاطره لدفع حكومة الإقليم إلى تبني العقيدة اللادينية (لايق) على الطريقة الكمالية. ويحذر الأستاذ أبو بكر علي من خطورة هذه العقلية الشمولية والأصولية والدوغماتية في إنكار المقابل. ويضيف أن هذه المنهجية "ليست خاطئة وعقيمة وعفّى عليها الزمن فحسب بل خطرة لأنها ستشغل الكرد بحروب أيديولوجية وصراعات سياسية قد يستغلها أعداء الكرد".[٣]

ويتفق الأستاذ فاروق رفيق مع أبو بكر علي حول انبهار النخبة الكردية حتى الثمالة بالماركسية (ماركسيفكيشين)، وبالتحديد بين النخبة الكردية من كردستان الشرقية (كردستان في

١ـ Azzam Tamimi and John L.Esposito Islam and Secularism in the Middle East, C Hurst & Co Publishers Ltd ٢٠٠٠ ; John L. Esposito The Islamic Threat: Myth or Reality? New York: Oxford University Press, ١٩٩٢.

٢ ـ ناسيوناليز مى كزردى، ديديكى إسلامي هاوجه رخ، هولير، جابخانه ى روزهه لات، ب ٢٠٠٨،١، ص١١٢

٣ـ ناسيوناليز مى كزردى، ديديكى إسلامي هاوجه رخ، هولير، جابخانه ى روزهه لات، ب ٢٠٠٨،١، ص ٩٠-٩١

إيران)، فأصبح جل همهم حتى في الغرب الترويج لهذه العقيدة التي أثبتت عقمها. وأصبح من المألوف لدى النخبة الكردية مهاجمة الإسلام وحضارته، ولكن لا من رؤيتها بل من رؤية الآخر الأوروبي (الاستشراق وباستعارة المنهجية الماركسية وحركة الفيمينزم الغربية -الحركة النسائية). يكتب الأستاذ فاروق رفيق أن أصدق مثال حول تحول النخبة الكردية إلى بوق تردد بدون دراية وتدقيق ما قاله الآخرون من المستشرقين والصحفيين الغربيين من أخطاء وتهم نتيجة لجهلهم بالوقع الكردي والحضارة الإسلامية هو كتاب "إيمراتوريتى لم " للأستاذ رفيق صابر[1]. يقول حتى عنوان الكتاب يوعز بالانحياز والتقليل من شأن الحضارة الإسلامية. إن الرمل يرمز إلى الصحراء والعرب ويشير إلى أن الإسلام حضارة عربية متخلفة وليست عالمية وأنه فاقد للروح والعمق ولا يستطيع الصمود أمام العواصف. ويضيف الأستاذ فاروق " أن الكتاب من الغلاف إلى الغلاف عبارة عن نقل مغالطات الكتاب الغربيين والمستشرقين وحقدهم وتعصبهم فيما كتبوا عن الإسلام والحضارة الإسلامية والشرق الأوسط من أمثال ماركس وأنجلس وغيرهما. ولم يقدم الكاتب هنا أي إسهام جديد في هذا المجال، والكتاب مليء بالأخطاء وفاقد لأبسط قواعد الموضوعية والمنهج العلمي"[2] وفي صدد الإشارة إلى نفس الكتاب يقول الأستاذ محمد حريري، كاتب كردي مقيم في لندن: إن رفيق صابر نقل الكثير من آرائه في الكتاب الآنف الذكر من كتاب "العقل السياسي العربي-محدداته وتجلياته" للمؤلف الدكتور محمد عابد الجابري. ولكن الأخير يتكلم عن ثلاثة مكونات في العقل العربي في العصور الإسلامية " القبيلة، والغنيمة، والعقيدة". ولكن رفيق صابر تجاهل دور العقيدة والقبيلة وركز في الغنيمة، ويعود ذلك حسب تصور محمد حريري إلى خلفيته الماركسية الستالينية التي تحكمها المادية-الديالكتيكية.[3]

تتفق هذه الشريحة من النخبة مع العنصريين في الغرب في عدائهم للعرب الذين يوصفون بالحفاة والعراة، والإسلام بكونه ديناً جامداً وفاقداً للروح والجوانب الفنية.

١ـ ئيمبراتوريتى لم، د ه ر باري نيسلام و خيل و ناسيونالزم، سيويد رابوون ١٩٩٨

٢ـ غه مه جفاتيه كان، سوليمانى،ر ه نج، ٢٠٠٦، ص٢٩٤-٩٥، ٢٩٧-٩٨

٣ـ إمبراطورية الرمال أم إمبراطرية التضليل"، إلاي إسلام، السنة ١٣،العدد١،اذار،١٩٩٩، ص٢١

ويُحْدث إنكار كون الهوية والتاريخ الإسلامي مكوّنين ضمن الهوية القومية، شرخاً وأذى كبيرين بالهوية الكردية. إن الإنسان الكردي يفقد الثقة بذاته في مرحلة حساسة من تاريخ بناء دولته القومية. إن استعارة القراءة الاستشراقية لتاريخ وثقافة الكرد لا يقدم للكرد سبيلاً للأزمة بل يخلق لهم أم الأزمات لأن ذلك الطعن يشكل طعناً في ذات وكيان الشخصية الكردية. ولعبت النخبة الكردية المتغربة بعلم أو بدون علم دوراً في إلحاق ضرر كبير للمشروع القومي حين أعطت صورة قاتمة لمجتمعهم الكردي المسلم وصورة خيالية للجنة الموعودة في الغرب وسبّب ذلك النزوحَ للآلاف من العناصر الشابة التي تكوّن مستقبل الكرد إلى الغرب[١]، وإن الآلاف من هؤلاء الشباب يعيشون معاناة جديدة بدءاً بالتفكك العائلي والضياع والانسلاخ عن هويتهم الكردية والفقر من الناحية المادية والعلمية والروحية.[٢] ولكن الأستاذ سرو قادر يرى أن الماركسية دخلت الفكر القومي الكردي في بداية القرن العشرين لوجود ضرورة وفراغ فكري. فقد انحسر دور الإسلام وانسحب من الاستجابة للمشكلات القومية والمسائل الاجتماعية." ولم يملك الإسلاميون آنذاك غير الدعوة إلى التغني بأمجاد الماضي وتمجيد الأيام حين كان للترك والعرب والفرس السلطة والهيمنة على الأخرين" [٣].

يعود الخطأ في منهجية العلمانيين الكرد المتشددين في التعامل مع الإسلام إلى كونهم في صراع لا مع الإسلام السياسي فحسب بل مع الإسلام نفسه، وذلك لكونهم واقعين تحت تأثير المدرسة الاستشراقية، التي تعاني من عقدة المركزية الأوروبية في التعالي واعتبار الأخرين متخلفين ولا خلاص لهم إلا بالتخلص من ماضيهم الإسلامي فكراً وتراثاً وعقيدة والسير على خطى الأوروبيين. لذلك يشعر العلمانيون الكرد بعقدة الشعور بالدونية تجاه الآخر الأوروبي،[٤] علماً أن العلمانيين الكرد يرددون بعض الاتهامات التي كان يرددها الرعيل الأول من المستشرقين

---

١ ــ ماليكى ليك ترازاو و ويزدانيكى بيمار، جابخانه ى رنج،٢٠٠٢، ص ٢٠-٢٢

٢ــ ماليكى ليك ترازاو و ويزدانيكى بيمار، جابخانه ى رنج،٢٠٠٢، ص٢٣

٣ــ كومه اكا، دين ن و توندو تيزي ،٨٧-٨٨

٤ ــ نه بو به كر عه لى، ٨٨-٨٩

الواقعين تحت تأثير المسيحية التبشيرية من كون الإسلام ديناً يشجع على سفك الدماء وأنه فاقد للرحمة والعمق الحضاري وأنه يشجع الفرهود وفُرض على الشعوب غير العربية بقوة السيف. باختصار يقول لسان حالهم "الإسلام هو دين يعكس قيم البداوة الخشنة والجامدة "[١]. من الجدير بالذكر، أن المستشرقين المتأخرين تداركوا هذه الأخطاء التي وقع فيها زملاؤهم من الرعيل الأول ونذر العديد منهم حياته لتسليط الضوء بل إنقاذ الكثير من الكنوز الإسلامية التي خدمت البشرية. وهناك إجماع بين الباحثين الأوروبيين على أن الحضارة الإسلامية كانت أحد العوامل المهمة في تحقيق النهضة الأوروبية.

وفي صدد تقويمه لهذا الجيل من العلمانيين المتغربين يعطينا الأستاذ فاروق رفيق وصفاً دقيقاً حين يقول" إن هذا الجيل يعتبر ابن زنا من الناحية الفكرية لأنه لا يملك أباً ولا أصلاً ولا عمقاً حضارياً في المجتمع الكردي. فهو ليس امتداداً لجيل محوي ونالي وخاني وأن هذا الجيل الممسوخ يردد كالببغاء ما يقوله العلمانيون العرب والفرس، الذين بدورهم يرددون آراء المستشرقين والكتاب الغربيين حول الإسلام والتي لا تخلو من خطأ المنهجية والتعصب والضحالة الفكرية"[٢]

كما أن افتعال هذا الصراع مع الإسلام والتاريخ الكردي فيه الذي يمتد لأكثر من ١٤٠٠ سنة يلحق أضراراً كبيرة بالمشروع القومي الكردي" لأن المشاريع القومية في أوروبا والشرق الأوسط بنيت على التاريخ.٣ فالمشاريع القومية تستغل التاريخ وتقدم قراءة خاصة وتبين قدرة أبنائه على العطاء الدائم. إن اعتبار الإسلام والتاريخ الكردي مسؤولين عن غياب الكرد لمدة ١٤٠٠ سنة عن مسرح التاريخ وعن فقدهم للإرادة، ليس مغالطة تاريخية فقط بل يقدم حجة للشوفينين من أبناء الشعوب المجاورة الذين يحاولون تكوين صورة للكرد بكونهم فاقدين للحضارة وبأنهم لم يكن لهم يوماً كيان سياسي أو تأثير على مجرى الأحداث في المنطقة، فالعلمانيون الكرد حين

١ــ رفيق صابر،

٢ــ باكس ئمريكانا، سه ردةمى هه يه نه ى نه مريكى، سوليمانى، جابخانه ى ر خ نج، جابى دووه م ٢٠٠٢، س٣٤

٣ــ نه بو به كر عه لى، ص٨٦-٨٧

يزعمون أننا لم نقدم أية إسهامات في الحضارة الإسلامية العباسية التي كانت حضارة عالمية باللغة العربية، والادعاء بأن الدولة الأيوبية لم تكن كردية بل عربية وأن ٥٠٠ عام من حكم العثمانيين في كردستان كان حكماً تركياً والحكم الصفوي كان حكماً فارسياً، يقدمون خدمة كبيرة ومجانية للمشاريع القومية للشعوب المجاورة. وتحرمنا هذه الطريقة في التفكير من الرصيد الغني من الإسهامات المقدمة للمشروع الوطني الكردستاني التي قدمها شعراؤنا وعلماؤنا والقادة التاريخيون من ذوي الخلفيات الإسلامية[١]

حين تحاول الماركسية الكردية تحميل الإسلام كل ويلات الكرد التاريخية وتجعله سبباً في تأخر نجاح المشروع القومي الكردي، وتجعل ذلك ستاراً لإعلان الحرب على الإسلام، تقع في مغالطة منهجية مع الماركسية نفسها. فحسب التحليل الماركسي لا يلعب الدين إلا دوراً ثانوياً في تقرير المسار التاريخي البشري الذي تهيمن عليه الجبريات المادية، خاصة وسائل الإنتاج. وكما أن الماركسية لا تعير المشروع القومي إلا اهتماماً ثانوياً فالدولة القومية ليست إلا أداة بيد الطبقة البرجوازية المستغلة للشعوب وأنها آيلة للزوال.[٢]

---

١ ــ ئه بو به كر عه لى، ص١٢٣-١٢٧، ١٣٥-١٣٨

٢ ــ ئه بو به كر عه لى، ص ١٠٩-١١١، ١١٤-١١٦

المبحث الثالث

"تعايش العلمانيين والإسلاميين في كردستان ليس خياراً بل قدر "

د.عثمان علي

يعتقد الكاتب أن تعايش العلمانية والإسلام أمر ليس ممكناً فحسب، بل ضروري لتحقيق الدولة الكردية والسلام والازدهار في كردستان. وفي الظروف الحالية من تاريخ الكرد بالتحديد ليس التعايش خياراً بل ضرورة تاريخية. إن السلام والوئام يمكن أن يتحققا بين العلمانيين والإسلاميين إذا كان المعيار مدى مساهمة الطرفيين في نجاح المشروع الوطني العام. كل من يعمل على إنجاح مشروع كوردايةتي فهو صاحبه. وأما من يقوض المشروع الوطني ويفككه فهو خارج الصف ومن حق شعبنا أن يحاسبه. ويجب أن نفرق بين العلمانيين المتطرفين والمعتدلين وبين الإسلاميين المعتدلين والمتطرفين منهم. فالعلمانيون المتطرفون ليسوا ضد الإسلام السياسي فحسب بل هم ضد الإسلام نفسه وهذا يشكل عنصراً من عناصر التفرقة والعداء بين الكرد. ففي تصور العلمانية المتطرفة أن الإسلام مشكلة. وتنطلق الأنظمة الشمولية العلمانية في بلادنا من هذا المنطلق في التعامل مع الإسلام وعندهم لا يمكن حل المشكلة إلا بالانتهاء منها وتجفيف ينابيع الإسلام (تحت ذريعة تجفيف منابع الأصولية) لاستئصالها. أما المعتدلون، فليست لديهم مشكلة مع الجماعات الإسلامية التي تقبل بالتجربة الديمقراطية، فهم يعتبرون أن الدين والإسلاميين حالة يمكن التعايش معها، إذا ما أقيم حاجز بين الدين والسياسة بحيث لا يحتكر الحديث باسم الدين ويبعد السلطة الدينية عن أن تكون المرجعية النهائية في القرارات السياسية. ونرى ضرورة قبول شرعية التيار العلماني المعتدل وهو التيار الذي يتحفظ على تطبيق الشريعة الإسلامية والإسلام السياسي لا لأنه ضدها، ولكن لأن المنتمين إليها يحسبون أن ذلك التطبيق قد يهدد قيماً معينة يدافعون عنها، مثل الحرية والديمقراطية والمساواة والهوية الكردية ويخافون من استعمال الإسلام لتمرير السياسات المعادية للكرد، أو ما إلى ذلك، وهو موقف يتعين فهمه واحترامه، وعلى الإسلاميين "أن يتعاملوا معهم على قاعدة الاعتذار أولاً، ثم الحوار ثانياً، لإقناعهم بأن المشروع الإسلامي لا يهدد تلك القيم. فالدعوة إلى التعامل مع التيار العلماني المعتدل لا تعني بأية حال

من الأحوال قبول مشروعه، ولكن تعبر عن حرص على توفير حق التعبير والمشاركة لأصحاب الرأي الآخر، دفاعاً عن صحة المجتمع وسعياً لإنجاح المشروع الوطني العام، الذي هو ملك للأمة بمختلف قواها وتياراتها، وليس ملكاً لفصيل سياسي من دون الآخر."[١]

يلجأ كثير من منظري العلمانية من غير الكرد إلى التوفيق بين فكرهم العلماني وبين سيطرة الفكر الديني على مجتمعاتهم، وإلى طرح ما يسمى بالعلمانية الجزئية، وهي فصل الحياة الحزبية عن الأسس الدينية في الوقت الذي يستفيدون فيه من مبادئ الدين وجعلها سياجاً عاماً لمجتمعاتهم من النواحي الاجتماعية والأخلاقية. إن أقوى الديمقراطيات في العالم وأرسخها لا تمانع أي توجه نحو تأسيس الأحزاب على أسسها، حتى التوجهات الدينية منها. يمكن أن تلتقي شريحة واسعة من المتدينين مع ما يُطرح من فكرة العلمانية الجزئية.

أما الدعوة إلى سلخ المجتمع الكردي من صبغته الإسلامية وإظهاره بأنه مجتمع لاديني، أو أن تحاول أقلية دينية أو فئة فكرية أو سياسية أن تصبغ المجتمع الكردي بطابعها بدلاً من الطابع الإسلامي فهذا ضرب من الوهم والخيال، يعرض المجتمع الكردي للقطبية الحادة، والأقلية للإبادة من قبل الأكثرية.[٢] ولنتعلم من التجربة الغربية في التعايش السلمي بين العلمانية والدين. يقدم الكاتب الأمريكي المتخصص في العلمانية ألفريد إستيفان نظرية خاصة في دور السياسة الدينية في تعزيز الديمقراطية ويسميها بنظرية التسامح المتبادل. وعلى أساس هذه النظرية يجب ألا يكون للمؤسسات الدينية أية قوة لنقض أي تشريع تشرعه المؤسسات الديمقراطية المنتخبة بشرط ألا

---

١ م.م .طارق عبد الحافظ الزبيدي العلمانية وموقف الفكر السياسي الإسلامي المعاصر العلمانية http://hamoudi.org/arabic/dialogue -o f-intellenct/ ١٠/٨٠htm.

٢ ـ أوهام العلمانية الزرقاوي، الجمعة ٠٦ حزيران ٢٠٠٨، موقع ولاتيمة
http://www.welateme.info/erebi/modules.php?name= News&file= article&sid=٢٩٣٦
#.UEZaDMFlSOk
tp://www.welateme.info/erebi/modules.php?name=News&file=article&sid=٢٩٣٦
#.UEZaDMFlSOk

يتعارض مع الثوابت الوطنية والدستور. وهذه النظرية تسمح للمؤسسات الدينية أن تشكل قوة ضغط ومؤسسات مستقلة تحافظ بها على مصالحها في المجتمع. وبخلاف الكثير من الأكاديميين الغربيين الذين يرون أن الديمقراطية لن تتحقق في غير أوروبا وأنها لا تتحقق إلا بتطبيق النموذج الغربي في الفصل الكامل بين الكنيسة والدولة فقط، يرى ألفريد إستيفان أن هذه النظرية ذات النزعة الأوروبية غير دقيقة وتصطدم بحقائق الواقع. ويعتقد أن مسألة فصل الدين عن الدولة لم تتحقق إلا بصورة جزئية حتى في أكثر المجتمعات ديمقراطية، كالاتحاد الأوروبي. يقول الكاتب: إن معظم دول الاتحاد الأوروبي لها كنائس تتدخل في صلب العملية السياسية والديمقراطية. ويعطي إستيفان على سبيل المثال لا الحصر بعض الفقرات من دساتير دول الاتحاد الأوروبي، فكل الدول الأسكندينافية من أعضاء الاتحاد الأوروبي لها كنائس لوثرية، وهذه الكنائس لها تأثير واضح في الحكومة وصنع القرار في المستويين التنفيذي والتشريعي. فمثلاً تنص المادة ٢ من دستور دولة النرويج (الدولة الوحيدة التي ليست عضواً في الاتحاد الأوروبي) على ما يلي: تعتبر الديانة الإنجيلية اللوثرية دين الدولة الرسمي. وعلى مواطني البلد من هذا الدين أن يربوا أولادهم على أسس هذه العقيدة. وتنص المادة الرابعة على وجوب كون الملك من معتنقي الكنيسة الإنجيلية اللوثرية. وهناك عدة تشريعات وقوانين صادرة من الحكومة البريطانية ومجلس العموم على ضرورة كون الملك من أتباع الكنيسة الإنجيلية البريطانية. وهناك قرار صريح بعدم أهلية معتنقي الكنيسة الكاثولوكية لتولى عرش بريطانيا. وفي الحقيقة يعتبر (الملك/الملكة) رئيساً للكنيسة الإنجيلية البريطانية....وينص الدستور اليوناني (المادة٣) على كون الدين الأرثوذكسي الشرقي هو الدين الرسمي للدولة. كما تنص المادة المذكورة على حظر إهانة دين الدولة وكل طرف يقوم بخرق هذه المادة يتعرض للملاحقة القانونية.... وتنص المادة ١٦ من دستور إسبانيا على ضرورة أن تراعي الأطراف الحكومية وجميع مؤسسات الدولة الكنيسة الكاثوليكية والدين الرسمي للدولة والمعتقدات الدينية الأخرى في البلاد.[١]

١ـ Alfred Stephan , Argueing Comparative politics , (new York: Oxford University press , ٢٠٠١) , p,١٢٦

كما يلزم الدستور في هولندا والنمسا وألمانيا وفي كندا الحكومةَ على دعم ورعاية التعليم الديني في المدارس الخاصة. واعتادت الدول الأوروبية في كل من ألمانيا والنمسا وإيطاليا وبلجيك وهولندا على حكم الأحزاب المسيحية. والدولة الأوروبية الوحيدة التي تحظر بصورة صريحة تأسيس حزب على أساس ديني هي البرتغال.[١]

بالإضافة إلى ذلك قام جوناثان فوكس، باحث أمريكي عريق، بإعداد دراسة ميدانية وإجراء مقارنة في ممارسات الدول بصدد مسألة فصل الدين عن الدولة في ١٥٣ دولة وفي الفترة بين عام ١٩٩٠ وعام ٢٠٠٠. واعتمد في إعداد هذه الدراسة على إحصائيات الكنائس ومؤسسات الدولة، ووَجد بخلاف ما يعتقده الكثير من الكتاب أن هناك نزعة واضحة في جميع الدول التي خضعت للدراسة في زيادة تأثير الأشخاص والمؤسسات الدينية في المؤسسات الحكومية وأن هذا التأثير كان أعلى في عام ٢٠٠٠ منه في عام ١٩٩٠.[٢]

في الحقيقة أثبتت التجارب وما حدث في السابق لكل القوى العلمانية والإسلامية في المجتمعات في الشرق الأوسط، أن المصالح الوطنية تقتضي جمع الطاقات لصالح المشروع الوطني.

وقد رأينا أعلاه كيف تخلت النخب العربية والتركية العلمانية عن المنهجية الإقصائية التي كانت سمة التعامل مع الإسلاميين في بلدانهم.

يبدو لي أن مصدر التطرف العلماني في كردستان هو أن الماركسيين الذين نقلوا صراعهم مع الإسلام من الأحزاب الشيوعية إلى داخل الأحزاب القومية (ينك، وحدك)، وأن مجموعة من النخبة الكردية التي تغربت وعاشت فترة في الغرب وتعرضت للمسخ الفكري والحضاري تريد زرع الثقافة والحضارة الأوروبية في كردستان ناسين الواقع الكردستاني الذي هو جزء من الواقع

١ـ Nader Hashemi Islam, Secularism and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies (Oxford University Press, forthcoming).٢٠٠٩.p.١٢٦

٢ـ Jonathan Fox world separation of religion and state into the twenty-Fisrt century , Comparative political studies ,(June ٢٠٠٦)٣٩ ,P.٥٦١

الإسلامي الشرقي، وذلك من طريق طرح القيم العلمانية المتطرفة، وذلك بوعي، أو من دونه. وتتصدر هذه النخبة أيضاً حفنة من النساء الكرديات المتمردات على المجتمع الكردي الأبوي الطابع وتدفع بعضَهن مشاعرُ نبيلة لتحرير المرأة الكردية من الظلم الاجتماعي والسياسي الذي تعيش فيه. ولكن مما يؤسف له أن هذه النخبة تتحرك بمنهجية فيمينزم الغربية (الحركة النسوية الغربية) وتحاول استعمال أدوات ونظريات الحركات النسائية الغربية لفهم وإصلاح واقع المرأة الكردية، وهذه منهجية أثبتت إخفاقها في المجتمعات الإسلامية المجاورة لكردستان. لذلك من مقتضيات التعايش السلمي إيجاد طريق ثالث لإصلاح واقع المرأة الكردية فتأخذ بالاعتبار المكاسبَ التي حققتها المرأة الغربية فيما يخص الحقوق والتشريعات التي رفعت من شأنها فأصبحت إلى حد ما نداً للرجل تنافسه في مختلف ميادين العمل والحياة، ومن ناحية أخرى تفهم التراث الديني والاجتماعي للمرأة الكردية وتوظف المخزون الإيجابي والغني في التراث الإسلامي (القرآن والسنة النبوية) لإيجاد حركة نسوية كردية معاصرة وكوردستانية أصيلة.

ليس هناك أي شك في أن العلمانيات العربية والتركية والإيرانية هن علمانيات أكثر تطوراً من العلمانية الكردية وتجاوزن إلى حد ما مرحلة الصراع مع الإسلام والإسلاميين بعد أن أدرك الطرفان أن الصراع بين التيارين لن يخدم مصالحهم القومية وبعد أن تبين لهما أن التلاقح والحوار والتعايش أفضل من التناحر. لذلك لا سبيل للإسلاميين والعلمانيين في كردستان إلا أن يقتدوا بما يجري حولهم من التطورات الحضارية. وأن العلمانية الكردية، التي تنظر إلى أوروبا على أنها قدوة لها، عليها أن تدرك أن العلمانية في الغرب لم تستأصل المسيحية واليهودية بل تأقلمت معهما.

يرى الأستاذ فاروق رفيق أن صراع العلمانية والإسلام السياسي صراع غير مجد، ومهلكٌ ومضر للهوية القومية، كما بينا أعلاه. فلا العلمانيون ولا الإسلاميون ـ حسب رأيه ـ هم الأصالة الكردية والعمق الفلسفي والحضاري في كردستان. فليس هناك حوار حضاري بين الطرفين وليس هناك مؤسسات ودوريات فكرية لإدارة هذا الصراع. فالحزبان العلمانيان الحاكمان يستغلان مؤسسات الدولة لفرض قوتهما على الساحة ويمارسان ما يمكن تسميته بإرهاب الدولة ضد الخصوم والتيار الإسلامي، وبدوره يقوم الطرف الإسلامي بقدر المستطاع بممارسة الإرهاب

والتكفير مع الآخر العلماني وكلاهما على خطأ. ولا يرى في هذا النهج الإقصائي من منقذ، وإذا أراد التيار القومي العلماني أن يتطور فعليه أن يقوم بمراجعة الذات، خاصة فيما يخص الموقف من الإسلام والحضارة الإسلامية والتخلي عن سراب الزرادشتية والإقرار بالواقع الإسلامي في الهوية الكردية. كما أن الإسلام السياسي بدوره بحاجة إلى إعادة تقويم الذات وعليه أن يدرك أن سياسة " إعادة أسلمة الكرد " بفرض رؤية شمولية مستمدة من مجموعة من القوالب والدوغما باسم فرض قوانين الشريعة رؤية غير واقعية، فعليه أن يكون مستعداً للتأقلم مع الحداثة والديمقراطية، ويكتب فاروق رفيق: "يعتقد العلمانيون الكرد خطأ أن التيار الإسلامي حركة رجعية تريد إعادة الكرد إلى الوراء. فالإسلام السياسي حاله حال العلمانية في كونها نتيجة العصرنة في المجتمع الكردي. فالأحادية والشمولية في الإسلام السياسي تعود إلى كونه تأثر بحركة العصرنة التي حدثت في المجتمع. والأحزاب الإسلامية فقدت صلتها بالحضارة الإسلامية التي امتازت بالديناميكية والانفتاح على الحضارات الأخرى والعمق الروحي والفلسفي والعرفان والتصوف"[1]

يتكلم الأستاذ سرو قادر عن الرعيل الأول من قادة الفكر القومي ويسميهم بالقادة "القوميين الدينيين"[2] وينقل أبوبكر علي عن الأستاذ مريوان قانع قوله: إن الإسلام كان الأرضية التي ترعرع في تربتها الحس القومي الكردي كما وفر الإسلام له الإطار الأيديولوجي والرموز التاريخية التي اعتمدت عليها القومية الكردية في مراحلها البدائية[3]، ويتبين من هاتين الشهادتين أن الإسلام هو الوجه الآخر من كوردايه تي، وعليه ليس من الصعوبة البناء على هذا التراث للتعايش بين الإسلاميين والعلمانيين طالما هناك استعداد من كل طرف لقبول الآخر وعدم احتكار حق التمثيل للكرد وللإسلام.

---

١ ــ ماليكى ليك ترازاو و ويزدانيكى بيمار،ص٣٤-٣٦

٢ ــ كومة لكا، دين ن و توندو تيزي، ص ٧٥

٣ ــ كيشەى كورد لەنيوان «نەتەوەيى بوون» و «ئيسلامى بوون» د١٥:٤٥ ٢٠١٢/٧/٩

وفي مقال له بعنوان " له حوكمي أيديولوجيا ومؤ دەسەلاتى خەلك " يعطي الأستاذ أبوبكرعلي (كاروانى) مقترحات جديرة بالدراسة للتعايش السلمي بين التيار الإسلامي والتيار العلماني، يقول الأستاذ: إن كردستان بخلاف دول المنطقة، تملك فرصة تاريخية جيدة لخلق التعايش السلمي بين الإسلاميين والعلمانيين ولأسباب عدة.

أولا: ماعدا حالات بسيطة، وقعت صدامات عسكرية دموية بين جهات إسلامية متطرفة صغيرة وبين القوى الكردية العلمانية، واتسمت العلاقة بين التيار الإسلامي العام الوسطي النزعة والأحزاب العلمانية بنوع من القبول والمنافسة الحزبية السياسية. وهذه التجربة يمكن أن تتعزز أكثر إذا أدرك الطرفان أن مؤسسات الدولة والحكومة يجب أن تبعد عن الصراع الأيديولوجي القاتل، وإذا احترم الطرفان حيادية مؤسسات الدولة واعتبراها مؤسسات مدنية. وأن لا تتحول تلك المؤسسات إلى أداة لفرض أيديولوجية معينة سواء أكانت علمانية أم إسلامية.

وثانياً: بسقوط المعسكر الشيوعي وانتهاء عهد الحرب الباردة تضاءلت فرص الأحزاب والنخب في الشرق الأوسط في بناء الدول الأيديولوجية الشمولية والتي كانت تغتال العقل، علماً أن الأحزاب العلمانية والإسلامية تميزت في عهد الحرب الباردة بكونها أحزاباً أيديولوجية تريد بناء كيانات شمولية.

ثالثا: إن تجارب العلمانية في تركيا ومصر والعراق وسورية وتونس كانت تجارب متطرفة وأخفقت في تحقيق مآربها ويمكن وصف تجربة الإسلاميين في إيران وأفغانستان أيضاً تجارب إسلامية شمولية أيديولوجية مخفقة بدورها أيضاً. لذلك نحتاج إلى حكومات مدنية تختار الطريق الثالث وهو طريق إعطاء السيادة للشعب والقبول بالدستور المدني الذي يخلق الدولة غير الأيديولوجية وتكون مؤسسات الدولة بعيدة عن هيمنة حزب أو أيديولوجية معينة.

رابعاً: التجربة الغنية والناضجة التي وصل إليها جميع الأطراف الكردستانية التي أدركت عقم محاولة فرض أيديولوجية معينة أو سيطرة حزب واحد، توفر بدورها رصيداً آخر وفرصة تاريخية نادرة لبناء المجتمع المدني في كردستان. وخامساً: أضف إلى ذلك الدستور العراقي، فبرغم المآخذ عليه، يوفر إطاراً مناسباً لتعزيز الجانب المدني في حكومة الإقليم. علماً أن الدستور

المذكور هو دستور توافقي وصلت إليه الأطراف العلمانية والإسلامية في العراق بعد نقاش كبير ويضمن الحقوق بطريقة متوازنة، وقد ضمن الدستور مدنية الدولة وفي نفس الوقت أكد عدم جواز إصدار قانون يتعارض مع ثوابت الإسلام.[١]

يمكن للتيارين الإسلامي والعلماني الكرديين الاستفادة من ذلك في صياغة الدستور الإقليمي وذلك لبناء الأسس الدستورية للتعايش السلمي مع محاولة تفادي أخطاء الآخرين.

ويعتقد الكاتب الكردي ريبين هه ردي أن رفض التعايش مع الإسلاميين في كردستان بحجة كونه تياراً مغلقاً ورافضاً بطبيعته للتعددية، كما يزعم البعض، لا يستند إلى أساس منطقي. فالتطرف في التيار الإسلامي كان إلى درجة كبيرة رد فعل للظلم والرفض الذي لحق به وبدون حق. ويضيف ريبين " أن الأنظمة العلمانية التي كانت تتشدق بالعلمانية والحرية في الشرق الأوسط كانت تمارس بحق التيار الإسلامي أبشعَ أنواع الظلم، وملأ أنصارُه السجون والمعتقلات، وكان ذلك عاملاً مهماً في دفع شرائح من التيار الإسلامي نحو التطرف. وإذا ما أعطي التيار الإسلامي الفرصة للتحرك في مجتمع مفتوح فسيتأثر به وسيتجه هذا التيار نحو الانفتاح وقبول التعددية".[٢]

وهناك بين العلمانيين من يعترض أو يتحفظ على مدى وإمكانية التعايش مع الإسلاميين في كردستان بسبب الخلاف العقدي وتصرفات أحزاب الإسلام السياسي في كردستان والمناطق الأخرى من العالم الإسلامي في السابق.

أما فيما يتعلق بالاختلاف الأيديولوجي فمن صلب القيم الديمقراطية أن تعرف كيف تتعايش مع الآخر وأن تسعى حثيثاً لتوفير الأجواء المناسبة للتعبير عن رأيك ومن ثم تحاول أن تدحضه أو تحيّده ولكن باتباع السبل الحضارية التي تعزز السلم الأهلي وتحفظ كرامة الإنسان

١ـ ئەبوبكر عەلی(كاروانی): لە حوكمی ئایدۆلۆژیاوە بەرەو دەسەڵاتی خەڵك/ سەبارەت بە شوێنی ئیسلام لە دەستوری هەرێمی كوردستاندا ٢٠-٠٩-١٤٣٧٠٦ www.kurdistanan.net/print.php?sid=

٢ـ ریبین هەردی یسلامی سیاسی وەك هێزێكی براوەئاوێنە نیوز www.awene.com/opinion ئیسلامی سیاسی وە ك-هێزی ی-برا وە ٦ كانون دووم ٢٠١٢ئیسلامی سیاسی وەك هێزێكی براوە. (لەنزیكەوە. لەگەڵ بەهاری عەرەبیداو پاش ئەوەی

وحقه في التعبير عن نفسه. أكثر من مرة قرأت وسمعت من العلمانيين الرأي التالي: ليس هناك سياسة في الدين وبالتحديد في الدين الإسلامي ولست مستعداً أن أتعامل معك لأنك تستغل الدين لتحقيق أهداف سياسية. ويضيف أصحاب هذا الرأي أن الإسلام دين الجميع وليس من حق طرف سياسي واحد أن يحتكر الحديث باسم الدين الذي وجد لإحياء القيم الروحية لا أكثر، وأن السياسة تدنس الإسلام ولأن عالم السياسة عالم يخلو من القيم ويسمح باستعمال الحيلة والمكر والخداع. قد يبدو لنا لأول وهلة صحة هذا الرأي وكونه معقولاً ومنطقياً. ولكن بالتعمق فيه برؤية ديمقراطية يبين لنا بعض الإشكاليات. صحيح أنه ليس من حق أحد احتكار حق التحدث باسم الدين وتكفير المقابل لأن له فهماً آخر للدين. لأن هذا التكفير قد يكون له تبعات سياسية واجتماعية خطرة تهدد السلم الاجتماعي وتؤدي إلى مشكلات في المجتمع ويساء فهمه من قبل العوام. لكن حين يكون للعلماني الحق أن يجعل من القيم الغربية كالليبرالية والماركسية مرجعية أساسية للحكم والتعليم والإدارة، فلماذا لا نعطي الحق للإسلاميين أن يختاروا مرجعية فكرية خاصة بهم وهي المرجعية الإسلامية، علماً أن الإسلام والشريعة كانا المرجعية الأساسية في الحكم في العالم الإسلامي ومن ضمنه كردستان لأكثر من ١٤٠٠ عام. لذلك ليس من الديمقراطية أن يفرض العلماني الكردي رؤيته الغربية للدين على الإسلاميين. وليس من الديمقراطية أن يكفر الإسلاميون العلمانيين طالما هم لا يعلنون كفرهم حتى إذا أعلنوا كفرهم فليس من حق الإسلاميين أن يعلنوا الحرب عليهم بل عليهم واجب الحوار والنصح بالتي هي أحسن طالما لم يعلن هؤلاء الحرب على الإسلاميين.

والإسلاميون في كردستان اليوم ليسوا كالإسلاميين في التسعينيات من القرن الماضي من حيث التكوين العقدي والرؤى، وقد وصلوا إلى درجة من النضوج بحيث يمكن اعتبارهم قوة ديمقراطية يمكن التعايش معهم.

والنضوج والواقعية في تصور الإسلاميين للحكم والتعايش مع الآخر العلماني هي ظاهرة عالمية. تميزت بعض الشرائح الإسلامية في النصف الأخير من القرن العشرين بالتطرف والظلامية والتشدق بحكم الخلافة ورفض الأخرين، وأن هذه الأحادية في التفكير كان سببَها بريقُ الثورة

الإسلامية في إيران والجهاد الأفغاني الذي هيمن عليه الفكر السلفي الجهادي المتشدد والدعم الغربي المقدم لطالبان في أفغانستان وللأنظمة الأصولية العلمانية في قمعها للإسلاميين. تغيرت اليوم كل المتغيرات الدولية والإقليمية لصالح القوى الديمقراطية في العالم الإسلامي وأصبحت القوى الإسلامية المحرك الأساسي وبدعم من الغرب للربيع العربي، ويشهد العالم الإسلامي أفول نجم الحركات المتشددة نتيجة المأساة والتجارب المريرة في أفغانستان والجزائر وإخفاقات إيران وطالبان في تقديم النموذج الإسلامي الحضاري والإنساني. وفي المقابل يشهد العالم الإسلامي نمو حركات الإسلام السياسي المنفتح على القيم الديمقراطية وقيم الحداثة التي لا تخالف النص الصريح في الإسلام. اختفت فكرة الدولة الإسلامية (الخلافة) عملياً من برامج هذه الأحزاب الإسلامية وبدأت تؤقلم نفسها وبقناعة بالعيش ضمن الدول العلمانية وتؤمن بالتداول السلمي للسلطة والتعددية الحزبية ولإنضاج القيم الإسلامية بالطرق السلمية. ويسمي الكاتب الأمريكي آصف بيات هذه الظاهرة في العالم الإسلامي بـ(post Islamism) بوست إسلاميزم، أي مرحلة ما بعد الإسلامية [١]. ومما ساهم في تعزيز هذه التجربة النجاحُ المذهل الذي حققه حزب العدالة والتنمية الإسلامية في تركيا، وهو ذوخلفية إسلامية خفية في جميع مجالات الحياة، الاقتصادية والاجتماعية، وتعزيز التجربة الديمقراطية هناك. وأصبح حزب العدالة والتنمية ظاهرة انتقلت إلى الكثير من المجتمعات الإسلامية.

يعتقد الأستاذ الدكتور عادل باخوان، بأن الأحزاب الإسلامية في كردستان تجاوزت مرحلة الإسلامية التي تميزت بها في السابق والتي كانت مبنية على فكرة الشريعة والشورى والأمير إلى مرحلة بوست إسلاميزم، والتي يسميها بـ"الإسلام الديمقراطي" القابل للتعايش مع العلمانية من الناحية السياسية، سبق أن حدث هذا التحول في أوروبا وتجسد ذلك في ظهور الأحزاب الديمقراطية المسيحية. وتلك الحركات تقبل بفكرة التداول السلمي للسلطة والتعايش مع العلمانية

١ـ Asef Bayat , Making Islam Democratic , Stanford University Press ,٢٠٠٧.p. ٤.

ضمن نظام ديمقراطي وما حدث في تونس ومصر وتركيا هو تبلور جديد لوجه الإسلام السياسي وسينتقل تأثيرها إلى كردستان حتماً.[١]

يتفق الأستاذ سلام عبد الكريم الباحث المتخصص في الإسلام السياسي في كردستان، مع الأستاذ الدكتور عادل باخوان في حتمية انتقال تأثير ظاهرة حزب العدالة والتنمية إلى كردستان. ويرى الأستاذ أن التغيير في تصور الأحزاب الإسلامية الكردستانية نحو قبول ما يسميه بـ"الإسلام الليبرالي" فعلاً وقع وتجسّد ذلك في موقف الأحزاب الإسلامية الكردية المؤيد لانتفاضة ١٧ شباط، ٢٠١١ التي وقعت أحداثها في سراي أزادي في السليمانية. ويضيف الأستاذ سلام عبد الله "رأينا كيف وقف ممثلو التيار الإسلامي الليبرالي جنباً إلى جنب مع العلمانيين من الماركسيين والليبراليين الكرد يهتفون ويصرخون بشعارات لصالح الديمقراطية وحقوق الإنسان والتعددية السياسية. وإن ذلك التغيير في موقف التيار الإسلامي لم يكن موقفاً سياسياً مؤقتاً بل موقفاً يجسد الجهود الكثيرة التي يقوم بها الكثير من الجماعات والأفراد داخل التيار الإسلامي من أجل التحول الديمقراطي.[٢]

١ـ د. عادل باختوان بۆ هاولَاتي: بزووتنەوة ئيسلامييەكان هەولَي دامەزراندني سيستمي ديموكراسي موسلَمان دەدەن ٢٠ هاولاتی ئاب ٢٠١٢.

٢ـ يەكەمين دەركەوتنی مۆديلی ئيسلاميي ليبرالَ: راوەستان لەسەر خۆپيشاندانەكانی ١٧ی شوباتو رۆژانی دوايي لەروانطەی ئاينيەوە" ريكا http://www.regapress.com/dreja.php?id =١٨٢٣.html، ٣٠، أب، ٢٠١١

الفصل السابع عشر

مكونات ومصادر الفكر العلماني في كردستان

المبحث الأول

"علمنة الإسلام وقراءة للخطاب العلماني الكردي حول القرآن الكريم"

الأستاذ سلام ناوخوش

مقدمة :

هذه الدراسة تحتوي على جزأين أساسيين: الجزء الأول عبارة عن وجهة نظر قياديين لمسيرة العلمانية العالمية مثل محمد أركون ونصر حامد وعلي حرب...وخلفية معلوماتهم الأساسية، والجزء الثاني عن علمنة الأحزاب الكردية اليسارية.

ليس لمفهوم العلمانية الإسلامية أي علاقة بالإسلام، بل هو قراءة الغرب للإسلام، وتأثرٌ بعلماء العلمانية في الغرب وبالعهد القديم (old testament) والعهد الجديد (new testament)، وتأثروا باستخدام الطرق العديدة لنقد التاريخ والمنهج التفكيكي والبنيوي وعلم الاجتماع المعرفي، حتى صار النص أدبياً بدون روح، ومنتزَعاً منه كل القداسة، وعلى هذا النمط والأساس سار تيار من الغرب وبعض الكتاب من الشرق مثل محمد أركون، وحسن حنفي، ونصر حامد أبو زيد، وعلي حرب، يريدون قراءة القرآن الكريم حسب هذه المناهج وبهذه الطريقة.

هذا من جانب، ومن جانب آخر، ليست الحكومة أو السلطة في الإسلام سلطة لاهوتية (theology) وليس صاحب السلطة هو خليفة الله (Divine caliphate) بل هو خليفة الناس وقد فتح هذا مجالاً واسعاً للفكر في الشرع الإسلامي وللتفكير ودور العقل.

هذا وقد أضل كثيرٌ من المستشرقين، والكتاب العلمانيين في الشرق، بأن ما يدعون له من أسس علمانية، كان نابعاً من الخطاب الإسلامي ومن القرآن الكريم.

ونريد أن نبحث في هذه المقالة القصيرة مصادر الكُتاب العلمانيين مثل محمد أركون، وهاشم صالح، وعلي حرب، ونصر حامد أبو زيد، ونثبت أنهم لم يأتوا بشيء جديد، بل قاموا بتكرار كلام البدو العرب الأوائل والمستشرقين، وأما الباحثون الكرد فلم يستطيعوا أن يقدموا إسهاماً جيداً في هذا المجال لأن مصادر الاستشراق هي باللغات الأوروبية: الألمانية، والفرنسية، والإنجليزية، التي لا يعرفها العلمانيون الكرد بصورة عامة، لذا هم يتبعون أقوال محمد أركون ومن هو على شاكلة نهجه، ومشاركتهم للمشروع العلماني ليست مشاركة معرفية، لأنهم مقلدون، والمقلد لا ينتج معرفة جديدة،لأنهم يستعيرون من غيرهم.

محمد أركون ورؤيته القرآنية:

محمد أركون (١٩٢٨م - ٢٠١٠م) كاتب جزائري، عاش في الفترة التي كانت بلده تئن من حكم الاستعمار الفرنسي سياسياً وفكرياً وأصبحت فيها القومية العربية فكرة وحركة، لعبة بيد الغرب. أما من كان على سدة الحكم وبيده السلطة ـ آنذاك ـ فقد كان منشغلاً بطمس الهوية الإسلامية والعربية، وهذا الوضع لم يزد معرفة محمد أركون، بل كان سبباً في أن يقرأ الشرق بمنظار الإنسان الغربي، ووقع تحت تأثير الاستشراق. من يقرأ كتبه حول القرآن الكريم والدراسات الإسلامية يحسّ أن أركون كان متكلماً (spokes man) بالدراسات الاستشراقية ولم يستطع أن يتخلص من منهجيتهم في دراسة القرآن دراسة نقدية وتفكيكية ووصفية غير منضبطة بالضوابط العلمية الشرعية.

ادعاءات أركون كثيرة حول القرآن الكريم، ولكن نؤكد هنا أن ما أخذه من المستشرقين، أخذه العلمانيون الكرد منه، ونشروه بأسمائهم.

أولا: ادعاء تاريخية النص القرآني.

هذه نظرية تدعو إلى انتزاع كل القداسة من نص القرآن، وبحسب هذه النظرية لم يفرق أركون بين النص الديني والنص الأدبي، أو النص التاريخي، ومع ذلك يدعي في هذه النظرية، أن أي نص مهما كانت له هوية وخاصية تظهر عليه تأثيرات نصوص أخرى، هذا لم يكن ثمرة تفكير محمد

أركون، بل أخذه من المستشرق الألماني (يوليوس فلهاوزن)، وحاول فلهاوزن أن يطبق فكرة تاريخية النص على التوراة والإنجيل، وبحسب بعض المصادر كان رائداً لهذه النظرية، ومجموعة من المستشرقين كتبوا عن التاريخ وتاريخية القرآن الكريم قبل محمد أركون بعدة سنوات، ومن هؤلاء:

إدوارد سيل، تطور تاريخية القرآن،

جوستاف فآيل، مدخل تاريخي لنقد القرآن الكريم

نولدك تاريخ نص القرآن

وكذلك كتب في هذا المجال كل من بوتيه فرنسي وريجس بلاشير الألماني، ولكل واحد منهما كتاب بعنوان (تاريخ القرآن) وهؤلاء يريدون أن يقرؤوا القرآن بصفة نص تاريخي. وكان أركون يريد أكثر من ذلك، فادعى أن القرآن الكريم كأي نص آخر يجب أن يُقرأ بمنهج تاريخي، ويفسر بمنهج تفكيكي ولساني.

كانت قراءة أركون مأخوذة من معلومات داخل الكتب، كأيديولوجيا، وتكراراً لأسطورة المادية التاريخية، وكان لفترة من الزمن يتعامل مع هذه النظرية بصفتها علماً مستقلاً.

ثانياً: ادعاء أسطورة النص القرآني:

مسألة الأسطورة وقراءة القرآن قديمة وموجودة منذ أنزل الله تعالى القرآن الكريم وإبان الدولة الإسلامية في زمن النبي صلي الله عليه وسلم، بمعنى أن تلك المسألة قديمة، وجاء في القرآن الكريم بعض الآيات تدفع هذا الادعاء، وقراءة أركون جاءت لإزالة القدسية عن القرآن ونفْي أنه كلام الله ووحيه إلى نبيه، كما أن خطابه يقوم على إنكار قدسية القرآن، وعلى أنه خطاب الأسطورة، أو النص الأسطوري، وقد كتب هاشم صالح المترجم لكتبه: أن محمد أركون يريد عن طريق المنهج الرمزي أن يخلص القارئ المسلم من تجربة النصوص المقدسة، وأن هذه التجربة تتنافى مع روح القرآن ولا تجد القبول لدى أفراد المجتمعات المختلفة في العالم الإسلامي، بل في عالم الغرب أيضاً، فهم يسلمون أن محمد أركون يرى القرآن كالإنجيل، وهذا مخالف لأصول الدلائل المنطقية والأكاديمية.

ونصوص القرآن الكريم تتحدث عن بعض الأشياء المعاصرة، ولقد اكتشف المعاصرون بأجهزتهم المتطورة ما يسمى بالإعجاز العلمي للقرآن الكريم، فهل هذا أسطورة؟.

ثالثاً: أن القرآن ليس مصدراً للتشريع:

قبل محمد أركون قال مصطفى كمال مؤسس دولة تركيا الجديدة: مضى زمان الكتاب الذي يتحدث عن التين والزيتون، أو ادعاء حكم السماء، كان مصطفى كمال رجلاً عسكرياً فقط. وليس صاحب فلسفة أو منهج أو علم، أو فكر، وهو متأثر بالإنجليز، ويطبق كل إستراتيجيات الإنجليز في تركيا الجديدة، ويطبق العلمانية الملحدة والاستبداد، وبث الشوفينية في تركيا الجديدة. وكان أركون مثل مصطفى كمال وعلي عبد الرازق يدعي أن القرآن ليس مصدراً للتشريع للدولة ويعمل به، ويكتب بهذا الصدد قائلاً: وهذا وهم كبير، أن الناس ينتظرون العلاقة بين القرآن الكريم والشريعة.

ومع ذلك كان محمد أركون يريد أن ينزع القدسية والعلوية من القرآن الكريم عن طريق التفكيك، وأنثروبولوجيا الدين، وعلم الاجتماع الديني، وكل هذا ليس جديداً، لأنه في العصر الذهبي الماركسي كان هناك بعض من قرأ تلك الأسطورة من الدياليكتيك الماركسي، وأظهر انتزاع القداسة والغيبية، من القرآن الكريم بنفس القراءة التي كانت منهجاً لهم في دراستهم للإنجيل، لأن القرآن ليس نصاً (text)، ولم يتعامل معه، على أنه لم يتأثر بأي نصوص أخرى، من هنا، جاءالحديث عن قانون الأحوال الشخصية، وهذا القانون مبني على نصوص الشريعة الإسلامية، ويتحدثون عن أن فيها نقصاً، وما أدري، أفي الشريعة الإسلامية نقص أم في قانون الجلفريند الغربي، الذي يعرف النساء بصفة عامل لإشباع شهوات الرجال، ولسْن شريكات لحياة الرجل ولم يحدد لهن الميراث، بل لم يعط المرأة حقوقاً.

نصر حامد أبو زيد: (١٩٤٣ م- ٢٠١٠م)

عمل حامد في الوسط الثقافي على تجربة النص والهيرمونيطيقا، وهذان وليدا التراث الغربي وأثّرا في فهمه للقرآن الكريم، والهيرمونيطيقا أو التأويل هو مصطلح كنسي استعمل في

الدراسات السيولوجية، وفي الأصل هذه النظرية كانت لتفسير الكتاب المقدس. كان نصر حامد مثل محمد أركون يحاول أن يطبق في كتاب (إشكالية القراءة وآليات التأويل مفهوم النص دراسة في علوم القرآن) ورسالة الدكتوراه فلسفة التأويل.....الخ ويريد أن يجرب تلك النظرية على القرآن الكريم، كما قال ليخلص من سلطة النص، وقال حول القرآن الكريم في عدة مواضع: القرآن هو النص الأول والمركزي في الثقافة... لقد صار القرآن هو النص بألف ولام العهد... فالنص نفسه القرآن- يؤسس ذاته ديناً وتراثاً في الوقت نفسه..." وقال في كتاب "الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية" صراحة: حان وقت المراجعة والتخلص من سلطة النص، بل من كل السلطات التي تكون عائقاً أمامنا لكي نصل إلى قافلة الإنسانية في العالم، لذا يجب أن نستعجل قبل أن نقع في طوفان، هذه وجهة نظره، ولم يزيد شيئاً على المستشرقين ومحمد أركون، كان أبو زيد يحاول فقط أن يستعمل التأويل بدلاً من التفسير، والتأويل عنده محاولة لكشف المعنى، وما يحاوله لم يكن أكثر من ما حاوله محمد أركون حول التاريخية، حين يكرر في عدة أماكن ويقول: إن القرآن ظاهرة تاريخية، والقرآن نص لغوي، أو القرآن وليد بيئته.

علي حرب:

علي حرب باحث ثالث في هذه المدرسة أي من الأشخاص الذين يرون القرآن بشكل مختلف، وقراءته قراءة إنسية بعيدة كل البعد عن أن تكون إلهية. ومن كان على علم عام في الكلام الإلهي البحت لا يرى القرآن بهذا الشكل: كيف نحس بجذور العلمانية في النص الإلهي؟

يحاول علي حرب في كتاب (نقد الحقيقة) و(نقد النص) أن يعطي قراءة للقرآن مغايرة كلاً من محمد أركون ونصر حامد أبو زيد، ويتحدث فيها عن علمانية الإسلام ويحاول أن يكشف التفسيرات والتأويلات للفرق الإسلامية لعلمنة الإسلام، وهو يريد أن يتكلم حول الإسلام كما تكلم جمال البنا حول الإصلاح الديني، أو مثل محمد أركون الذي جعل القرآن إنجيلاً، ولكنه مثل حسن حنفي، بعيداً عن النصوص المقدسة، يبحث عن علمنة الإسلام، حسب قوله من يقرأ التراث الإسلامي بمنهج تفكيكي وحسب النظرية النقدية، وكذلك يحدد الجذور العلمانية، في التطبيق

السياسي والاجتماعي والشرعي. وهذه قراءة علي حرب لخارج النص والكلام عن الإسلام التطبيقي، والشريعة لا تكشف ذاتها، كما صرح في مقابلة مع "الشرق الأوسط" يقول "وأنا لا ادّعي أننا، نحن العربَ، أنتجنا نظريات ومفاهيم جديدة قياساً على ما هو منتج في العالم". العرب العلمانيون كأقرانهم من الكرد داخل العلمانية لم يستطيعوا أن يختلقوا فكراً لهويتهم ولتراثهم، ويظهر الباحث نفسه كمفكر مشهور داخل الإعلام، وانعقاد المؤتمر باسم "المؤتمر العالمي للفلسفة ومؤتمر الاتحاد العالمي لمنظمات الفلسفة" وشارك فيه (١٧٠٠) فيلسوف من العالم من (٨٥ دولة) ما فيها عربي، والكرد كذلك، لأنهم تحت ظل العلمانية والعملية السياسية والعسكرية لم ينموا، بل كان بعض أصحاب الشهادة يعملون على اغتيال هويتهم..

ثقافة التراث العلماني العربي لم تكن أصيلة، بل كانت متأصلة في ثقافة الغرب، كما لم ينكر محمد أركون ذلك، وقال علي حرب: أنا سليل القرآن كما أني سليل جمهورية أفلاطون وابن عربي وميشل فوكو أيضاً... " وللعلماني الكردي عدة جذور؟

العلمانية الكردية ومفهوم العلمانية الإسلامية:

بعد مرحلة الخلافة الراشدة، كانت سلطة الحكم في بلاد المسلمين قد طرأ عليها التغيير المؤسساتي، وعند بعض الكتاب أن الفترة من ٦٧٥ حتى ١٩٢٤ ظهر فيها نوع من العلمانية داخل السلطة الإسلامية.

وفي سنة ٦٧٥ توقف العمل بالشورى في الخلافة، وأجيزت نظرية التوارث السياسي في السلطة. وكان لهذا العملية في بعض مراحل الحكم الأموي تأثيرات سلبية على السلطة في تاريخ الإسلام، لأن أفراد العائلة الأموية تسلطوا على المواقع السياسية والوظائف المهمة في الخلافة. وفضل بعض السلاطين في الدولة الأموية العربَ على القوميات الأخرى وحادوا عن فكرة الأمة الإسلامية، وكل من لم يؤمن بنظرتهم، أطلقوا عليه مصطلح الشعوبية، أو الموالي.

وداخل السلطة طبقت نظرية: (أهل الثقة قبل أهل الكفاءة) وفي ذلك الوقت ظهرت القوى المعارضة ضد السلطة، لا ضد الدين، وكان ذلك حتى عام ٧٥٤ حين انتهت السلطة الأموية،

وظهرت الدولة العباسية. ولم يتغير نظام الخلافة وكيفية نظام الحكم داخل الدولة العثمانية إلى الشورى، وبقوا على هذا التاريخ والتراث.

اعتبر بعض العلمانيين الكرد بداية الحكم الأموي بداية للعلمانية في الإسلام، وهذا الرأي تكرار لرأي المستشرقين، ورأي علي حرب مثلاً. تصوير السلطة الإسلامية بسلطة الكهنوت الكنسي، جعل كثيراً من مستشرقي وعلمانيي الشرق، يرون أن آية (وشاورهم في الأمر) و(ميثاق المدينة، فيهما كل حقوق المواطنة)، ثم ادعوا علمانية الإسلام، ولكن هذا إسلام يتعامل مع الدين والدنيا، ويرد السلطة الكهنوتية عن الدولة، ويفتح مجالاً مهماً، أمام ذهن الفكر للتفكير ليشارك الإنسان برأيه واجتهاده في الشريعة والفقه الإسلامي!

والحركة العلمانية الكردية، ليست صاحبة هوية وتصور خاص، بل كانت انفعالاً وتأثراً بتجربة الحزب الأيديولوجي الكردي، من أيام الثورة في الجبال.

كما أن الحزب الأيديولوجي القومي ينتقد العقل والتراث الإسلامي، ويزرع الخيال والأسطورة في فكر أتباعه، بل أكثر من ذلك يعد مسألة الأيديولوجيا عاملا لتفكيك الأحزاب العلمانية، خاصة الأحزاب الماركسية الكردية. لم يستطع العلمانيون في ظل حكومة الإقليم والأحزاب الماركسية بصورة خاصة ولعدة أسباب أن يداوموا على مشروعهم اليساري وينتقدوا الإسلام. فإن انهيار الشيوعية في الاتحاد السوفيتي والدول السائرة في ركابه كان سبباً في ضعف تجربة مشروع الحزب العلماني الكردي، كما أن السلطة في الجبال ليست كالسلطة في المدن، كذلك استطاع الحزب أن يعمل على حسب مشربه العلماني، من هنا تمت مهمة مشروع الحزب الماركسي، وسلم الحزب مشروعه ونشره في كتاب داخل الحزب وخارجه، وأعد ميزانية ضخمة لهذا المشروع الجديد، وبعد احتلال أمريكا، صدرت عدة مجلات لنقد الإسلام والظاهرة الإسلامية.

وأعضاء جبهة التنوير العلماني الكردي ينتقدون القرآن بطرق غير حزبية، وهذا الخطاب حمل من داخله غشاوة وسواداً، وهذا التوجه غير الواضح لهذه المجموعة كان سبباً لتشويه بعض الخطاب الإسلامي، وهم يتحدثون عن شريعة الإسلام، وقانون الأحوال الشخصية، ودستور الإقليم، وتعدد

الزوجات، فيتأولون بعض الآيات حسب تاريخية أركون، وهيرمينوطيقا أبو زيد... الخ كل ذلك تكرير لادعاءات محمد أركون.

إن الشرعية الإسلامية، حسب ما صاغها الفقهاء وحسب التفسير المذهبي، انفتحت أمام العقل السليم. وقانون الأحوال الشخصية العراقي مستنبط من أصول الشريعة الإسلامية، وتم وضع الشريعة الإسلامية في دستور إقليم كردستان على أنها مصدر أساسي للتشريع.

نثبت هنا أن الحكم العلماني الكردي، يرجع إلى السلطة العراقية، وتأثيرها في المسلمين في الكردستان.

مجموعة العلمانيين الكرد يرون هذا القرار تهديداً للحريات المطلقة، وعلى أنفسهم، ويدعون مثل ادعاءات محمد أركون، وهي كيف يمكن للشريعة الإسلامية أن تثبت في البلاد؟! وهذه المجموعة مشغولة بجمع التواقيع من عوام الناس، وأشخاص منهم، لكي لا يثبتوا الشريعة، ولكنهم أخفقوا، ولم يستطيعوا.

وتعدد الزوجات واحد من المسائل التي يعمل عليها علمانيو الكرد، والتعدد أجازه الله في الآية الثالثة من سورة (النساء) ويدعون أن ذلك في غير موضعه، أو يقولون إن تعدد الزوجات خاص بالنبي وأصحابه، وهذا تكرار لآراء محمد أركون ونصر حامد أبو زيد، وهما متأثران (بنظرية النقد التاريخي) والهيرمونيطيقا، فهما يريدان أن ينتزعا قدسية القرآن، وأن يقرؤوه قراءات أخرى، كما في نصوص التوراة، والإنجيل، وهما يتغيران بتغير الزمان.

وهذا التأويل يعطل سلطة القرآن، لأنه ليس في القرآن آية تنسخ بأية أخرى، للأسف الشديد بعض المثقفين داخل الأحزاب الإسلامية يستحيون من هذه الآية، وحتى تربية بعض الإخوان لم تخرج من دائرة الديماغوجية العلمانية الكردية.

كاتب (أطلس من الجريمة) في إحدى مقابلاته يقول: مسألة الدعارة انتشرت في كثير من البلدان في الكردستان، وهي موجودة في أربيل والسليمانية في أكثر من(٢٠٠٠) مكان، ويتهم السلطات العلمانية الكردية، بأن بعض المسؤولين وراء هذه الظاهرة.

لا أعتقد أن أي إسلامي يشك في أن النبِي صلى الله عليه وسلم قال : " خيرُ الناسِ قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، فلا أدري في الثالثة أو في الرابعة قال : ثم يَتَخَلَّفُ من بَعْدِهِم خَلَفٌ تَسْبِقُ شهادةُ أحدهم يمينَه ويمينُه شهادتَه.رواه مسلم.

في هذه القرون الثلاثة انتشر تعدد الزوجات في كثير من بلدان العالم الإسلامي، ولم توجد المشكلات الاجتماعية، وما منها خطر مثل ما هو عليه الحال في ظل العلمانية في الشرق والغرب، وهم الآن يكادون ينتزعون كل حرمة. وما أدري أهذه الإهانة التي لحقت بالمرأة من الأفلام الجنسية والدعايات في وسائل الإعلام الغربي هي حقوق للمرأة؟!

محاولات العلمانيين الكرد، وصمت بعض الإسلاميين الكرد، بطريق غير مباشر، بقتل قدسية القرآن وحتميته، أو التسليم بادعاءات محمد أركون ونصر حامد أن القرآن نص تاريخي يجب أن يثبت.

وكل البدائل لتعدد الزوجات، وبقية العنوسة، وقتل الحس الجنسي الشرعي، وتطور(الزواج العرفي) و(زواج المتعة)... كل هذا إساءة لنا، ولإنسانية المرأة، والدعارة عند العلمانيين شيء عادي، وتقول أمرأة علمانية: أي رجل يمارس الجنس خارج بيته مشكلاته أقل، وفي عقول هؤلاء كان الزواج يعني إشباع شهوة جنس الرجال، فماذا عن المرأة؟ هل تمارس مثل الرجل، ومفكرو أوروبا معجبون بالزواج الكردي، وما بديل الإسلاميين الذين يستحيون أن يتحدثوا عن آية تعدد الزوجات، أبديلهم زواج الفريند أم زواج المسيار؟

ومن جانب آخر هل تريد الحركة العلمانية الكردية أن تعمل بالقصص القرآني مثل محمد أركون وحسن حنفي ونصر حامد أبو زيد؟ وهذا لم يكن شيئاً جديداً، وقبل المستشرقين كان هذا كلام قريش حول القرآن.

وكل ما يتحدثون عنه لم يكن من تفكيرهم، بل بعض الكتاب العرب يدّعون أن قصص القرآن موجود في التوراة، وأخذ القرآن منها، وذكر أركون أن بعض قصص التوراة موجود داخل القرآن، وقال د. موريس بوكاي: إن قصص العهد القديم قد كتبت في القرن التاسع الميلادي ولكن

بحكم أن التوراة تغيرت، وقصصها لم تبق ذات أثر سماوي، وكذلك لم يُبق أركون والماركسيون، بسبب المنهج النقدي التاريخي وأنثروبولوجيا الدين وعلم الاجتماع المعرفي، وتفكيك نصوص التوراة، أو أي نص أدبي، أو تاريخي... لم يبقوا قدسية للنص، وما قيل عن تلك الشبهة المزورة دليل على واحدية مصدر الدين، فالتوراة ليست نهاية الوحي الإلهي بل القرآن هو نهاية الوحي الإلهي! وفي جانب آخر قصص القرآن نسج إلهي بحت، وأما قصص العهد القديم فمن يد الإنسان. ومن نظر بدقة في القرآن الكريم يظهر له أن ذلك ليس من صنع البشر، ولم يكن حدثاً، أو يشبه حكاية التوراة المصطنعة وحكايات وأساطير الشعوب الأخرى.

علمنة الأحزاب الكوردية:

في عهد الانقلاب العثماني تموز ١٩٠٨ كان بعض الأكراد داخل حزب علماني بحت وهو تركيا الفتاة أو الاتحاد والترقي. ومن هؤلاء الأشخاص كان د.عبد الله جودت. كانت أفكار جودت ماركسية. وفي عام ١٩٠٩ كشف قادة الانقلاب عن هويتهم الماسونية والقومية التركية وقاموا باعتقال قادة الكورد أمثال سعيد النورسي. إن ظهور أفكار جودت في الأحزاب العلمانية هي عبارة عن بداية إدخال العلمانية في الأحزاب الكوردية وغير الكوردية.

وبعد التقسيم وجدت في جنوب كوردستان أحزاب كوردية ذات اتجاه قومي وماركسي أمثال حزب هيوا وحزب التحرير وحزب الثورة. وتلك الأحزاب آنفة الذكر كان لها تأثير قليل على عقيدة أغلبية الشعب الكوردي وتشويش الرؤية الكوردية. وبعد دمج تلك الأحزاب في الحزب الديمقراطي الكوردي والحزب الشيوعي العراقي، ظهرت الماركسية والاتجاه اليساري في الحركة الكوردية وانشقاق ١٩٦٤ خير دليل على ذلك. منذ ذلك التاريخ جرى زرع مرض خطير في جسم الحركة الكوردية، وهو مرض الانشقاق وعدم اتفاق قادة الكورد في كثير من المسائل الحساسة، وهكذا تمكنت الشوفينية العربية من استغلال تلك المسائل الشائكة وأصبحت القضية الكوردية المشكلة الكوردية.

إن الحزبين البارتي والشيوعي ليس لهما أي تأثير في عقيدة الشباب الكوردي سوى القليل منهم، ولكن يعتبر تأسيسُ الجمعية الماركسية ـ اللينينية في ١٩٧٠ من شباب داخل المكتب السياسي للبارتي نقطةَ التغيير في المسار الأيديولوجي، وبعد سقوط البارتي ـ كتلة القيادة، تمكنت الجمعية الماركسية ـ اللينينية بالظهور بين الشباب الكوردي وكان سقوط البارتي هو نهاية ظهور :

الحزب الطليعي ـ حزب واحد،

قيادة كلاسيكية ذات اتجاه ديني ،

القومية أو ما يسمى بالكوردايه تى.

وأدت هذه النكسة إلى ظهور الفكرة التعددية والماركسية حتى في الأحزاب القومية، والماركسية في الأحزاب الكوردية هي مصدر انشقاق وقتال الإخوة الكورد:

انشقاق جمعية نضال كادحي كوردستان،

انشقاق الحركة الاشتراكية،

كادحي كوردستان من الحزب الاشتراكي ،

حزب الشعب من البارتي ،

علم الثورة من الاتحاد الوطني.......................

وتلك الانشقاقات أدت إلى النكسة الثانية ١٩٨٨، ويمكن أن نقول: كانت تلك النكسة تعددية الماركسية.

الخلاصة

وجود الآراء القديمة والمسروقة من أفكار محمد أركون وأبو زيد وعلي حرب، دليل على عدم نزاهة أفكار قادة العلمانية. وما يقوله هؤلاء عن القرآن قد قيل في زمن نزول القرآن وبقى القرآن شامخاً لم يؤثر فيه شيء.

إن الأحزاب اليسارية الكوردية قد شربت من هذا المصدر الملوث، ولهذا نرى مرض انشقاق في الأحزاب العلمانية الكوردية وأصاب القرآن حين يقول "تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى" ونرى هذا التشتت في الأحزاب الماركسية. وبقى شعب الكورد العريق بدون دولَة خاصة بهم، ألا تتفكرون أيها الأحزاب اليسارية؟!

المبحث الثاني

العلمانيون الكرد ماذا يقرؤون؟

بحث حول المصادر المعرفية لعلمانيي كردستان العراق

الأستاذ إسماعيل طه

تمهيد

"في كردستان كل من يكتب أبياتاً من الشعر يعطى له الحق في أن يكتب عن الإسلام "[١].

مسألة الحديث عن المفاهيم، والفكر، والفلسفة والأيديولوجيا، مسألة مهمة، ينبغي للإنسان المثقف أن يتعامل معها بموضوعية ودقة، ولا يمكن لمثقف أن يتكلم في موضوع مهم كهذه المسائل، وليس له علم بها، أو له علم بها ولكن أخذه من شخص آخر، ثم يأتي ويحسب نفسه مثقفاً يتكلم في موضوع هام، مع أن ذلك الشخص أُنتُقد عشرات الانتقادات العلمية الموضوعية من قبل المختصين.

اعتاد العلمانيون في كردستان أن ينتقدوا الدين، ويحسبون أن لديهم انتقادات موضوعية ضد الإسلام. ولكن إلامَ يستندون في انتقاداتهم؟ وماذا يقرؤون؟ هل يقرؤون المصادر الأصلية في التراث الإسلامي، أم يقرؤون مصادر بعض العلمانيين العرب وغيرهم؟ علماً أن الكتب التي تُقرأ في كردستان من قبل العلمانيين، هي كتب قليلة لبعض العلمانيين العرب ممن لهم خلفية ماركسية، وبعد ما أفلس الفكر الماركسي توجهوا إلى الإسلام، وبدؤوا بالكتابة عنه ليقدموا فكرهم من خلاله، وسموا أنفسهم (اليسار الإسلامي)[٢]. وفي البداية أصدروا مجلة بعنوان اليسار الإسلامي. وعملهم هذا هو مصدر مهم للعلمانيين في الدول الأخرى، ومن خلاله يرمون الإسلام بسهامهم، علماً بأن هؤلاء العلمانيين قد أخذوا فكرهم من أمثالهم من اللادينيين من الفلاسفة والمستشرقين وغيرهم. وفيهم قال د. طه عبد الرحمن: هؤلاء يدّعون أنهم يريدون قراءة جديدة وحديثة للقرآن،

١ـ فاروق رفيق ستەمكارى مفكر كردى گ ١ رنج ٢٠٠٣ص٢٣

٢ـ انظر مجلة: اليسار الإسلامي عدد الأول.

فنحن نتفق معهم، نتفق من حيث أننا نحتاج لنهوض الإسلام إلى تجديد قراءة القرآن ولكن هذا التجديد ينبغي أن نُبدع فيه، يعني أن نأتي من عندنا بأدوات يحددها تاريخنا ويحددها تراثنا وعلى أساسها نقوم بإعادة قراءة القرآن، لا باستنساخ الأدوات الغربية وإسقاطها على النص القرآني، فهم يقولون بقراءات حداثية ولكنها في الحقيقة قراءات مقلدة، وليس لها من الحداثة شيء[1]. ولقد أعاد هؤلاء الحديث في قضية خلق القرآن" التي جاء بها المعتزلة لأنها في نظرهم ذات أهمية بالغة في تطوير الفكر العربي والإسلامي والخروج من أزمة "التلفيق" التي عاشها المسلمون قروناً عديدة. فكون القرآن الكريم مخلوقاً "يعني في التحليل الفلسفي أن الوحي واقعة تاريخية ترتبط أساساً بالبعد الإنساني من ثنائية الله والإنسان أو المطلق والمحدود...... الوحي في هذا الفهم تحقيق لمصالح الإنسان على الأرض، لأنه خطاب للإنسان بلغته... وبناءً على ذلك نصل إلى أن الخطاب الإلهي خطاب تاريخي، وبما أنه تاريخي، فمعناه لا يتحقق إلا من خلال التأويل الإنساني، إنه لا يتضمن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتاً له إطلاقية المطلق وقداسة الإله"[2].

ونقسم هذا البحث إلى مطلبين :

المطلب الأول العلمانيون العرب، العلمانيون العرب والتبعية الفكرية للغرب

مصادر فكر العلمانيين العرب في المطلب الأول نلقي الضوء على مصادر فكر العلمانيين العرب، الذي انتقل إلى الكُتَاب الأكراد العلمانيين، وقد أخذ كل واحد من العلمانيين العرب فكره من كُتَاب ومفكري وفلاسفة أوروبا في نظرياتهم، ثم سعوا إلى تطبيقها على القرآن الكريم، ومع ذلك قمنا بترجمة عنوان المصادر الكردية تسهيلاً للقارئ العربي.

١ـ موقع دارالحكمة: http://www.arabphilosophers.com/Arabic/aphilosophers

٢ـ انظر: د.صالح نصيرات: الحداثيون العرب والقرآن الكريم مجلة إسلامية المعرفة، عدد ٦٩ ص ٢٨

والمطلب الثاني تبعية العلمانيين الكرد للعلمانيين العرب.

وفي هذا المطلب نثبت أن العلمانيين الكرد، ليس لديهم المعرفة الدينية، والعلم بالمصادر الإسلامية، ولكن حين يكتبون ويتحدثون عن الإسلام لمن لا معرفة بخلفيتهم الثقافية، يظهر نفسه وكأنه قرأ الإسلام من مصادره الأصلية، ولكن من يقرأ مصادر العلمانيين العرب، يتكشف له أن العلمانيين الكرد ينقلون نقدهم للإسلام من مصادر العلمانيين العرب حتى أنهم ينقلون أخطاءهم.

والمبحث الأول يتكون من هذه المطالب:

المطلب الأول د.نصر حامد أبو زيد

المطلب الثاني د.محمد أركون

المطلب الثالث د.محمد عابد الجابري

المطلب الرابع د.حسن حنفي

المطلب الخامس د.أدونيس.

المطلب الأول

نصر حامد أبو زيد[1]

كان د.نصر حامد واحداً من العلمانيين وتكلم كثيراً عن القرآن الكريم، ويدعي أن القرآن الكريم نص ثقافي منتج من الواقع، هنا نحاول أن نكشف من أين جاء بهذا الفكر، وكيف يقرر هذا الأمر على القرآن الكريم؟.

الرؤية المادية للقرآن الكريم.

اقترح الدكتور أبو زيد منهجاً غربياً لاستنباط الأحكام من النصوص الدينية سمّاه "منهج القراءة السياقية" وهو في اقتراحه ذلك متأثر ببعض العلوم اللسانية التي أنتجتها الحضارة الغربية، ويقوم ذلك المنهج على النظر إلى مجمل السياق التاريخي والاجتماعي لنـزول الوحي وهو القرن السابع الميلادي، والتمييز في إطار التشريعات والأحكام بين ما هو من إنشاء الوحي أصلاً

١ـ نصر حامد أبو زيد، من مواليد ١٠ يوليو/تموز١٩٤٣، طنطا - محافظة الغربية، حاصل على دكتوراه من قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب، جامعة القاهرة، في الدراسات الإسلامية ١٩٧٢،عين سنة ١٩٩٥ أستاذا بقسم اللغة العربية وآدابها في نفس الكلية، تلقى في سنة ١٩٧٥ - ١٩٧٧ منحة من مؤسسة فورد للدراسة في الجامعة الأمريكية بالقاهرة، وفي سنة ١٩٧٨ - ١٩٧٩ منحة من مركز دراسات الشرق الأوسط، جامعة بنسلفانيا بالولايات المتحدة الأمريكية، ومن سنة ١٩٨٥ - ١٩٨٩ عين في اليابان، جامعة أوساكا للغات الأجنبية أستاذاً زائراً، أما من سنة ١٩٩٥ حتى وفاته فقد عمل أستاذاً زائراً "أستاذ دكتور" في جامعة ليدن بهولندا. من مؤلفاته: "الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية"،" نقد الخطاب الديني"، "البحث عن أقنعة الإرهاب "، "التراث بين الاستخدام النفعي والقراءة العلمية"، "إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني"،"مفهوم النص"،"التفكير في زمن التكفير"،"إشكاليات القراءة وآليات التأويل."الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، فلسفة تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، دوائر الخوف في خطاب المرأة، هكذا تكلم ابن عربي، اليساري الإسلامي، اللغة والقرآن والوجود، مات في ٢٠١٠/٧/٥ عن عمر ٦٧ سنة. المصدر موقع نصر حامد أبو زيد من هو نصر حامد؟/http://rowaqnasrabuzaid.wordpress.com/about زرنا الموقع يوم ١٨/ ١١/ ٢٠١٢

وبين ما هو من العادات والأعراف الدينية والاجتماعية السابقة على الإسلام، وهناك مستويات أخرى عديدة للسياق يجب مراعاتها في المنهج المقترح، ومنها السياق الوصفي والسياق السجالي. المهم أنه ينتهي من كل ذلك إلى أحكام جديدة منها أن القوامة الواردة في قوله تعالى: " الرجال قوّامون على النساء؟ (النساء،٣٤) وقول مريم عليها السلام باختلاف الذكر عن الأنثى في قوله تعالى: "وليس الذكر كالأنثى؟ (آل عمران،٣٦) ليست تشريعاً بمقدار ما هي وصف للحال[١]

ولقد تواترت الآيات في القرآن الكريم، التي تتحدث عنه باعتباره تنزيلاً، نزل به الروح الأمين جبريل عليه السلام من لدن رب العالمين على قلب رسول الله ونبيه محمد بن عبد الله:

﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللّهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ﴾ البقرة: ١٧٦ ﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ*عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ الشعراء:١٩٣ـ١٩٤ ﴿ نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ آل عمران: ٣ ﴿ آمِنُواْ بِاللّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ﴾ النساء:١٣٦ ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ الفرقان: ١ ﴿ اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ﴾ الزمر ٢٣ ﴿ وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا * وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلاً﴾ الإسراء ١٠٥ ﴿ وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾.البقرة:٢٣

فمن الواضح أن القرآن الكريم كلام الله تعالى أنزله على النبي محمد - صلى الله عليه وسلم، وكان العلماء والمفكرون والفلاسفة من المسلمين وغيرهم من الأديان الأخرى أثبتوا ذلك بالدليل العقلي والنقلي، ولكن د.نصر حامد بنى فكره على أفكار الفلاسفة الأوروبيين، ونسخ فكره عن فكرهم، ثم يريد أن يطبق النظريات التي طبقوها على الكتاب المقدس (الإنجيل) على القرآن الكريم، وأهم هذه النظريات التي طبقت على الكتاب المقدس،

١ـ إشكالية النهضة في الفكر الإسلامي- غازي التوبة- مؤسسة الرسالة الناشرون- ط١ ٢٠٠٣.ص١٤٧

نظرية هرمينوطيقا[١]، وهي الآن مصدر فكر العلمانيين العرب، وأشهر الفلاسفة الذين تكلموا عن الهرمنيوطيقا هم: بول ريكور، وماترن هايدجر، وجادأمر، وديثلي، وهيرش. ويقول حامد أبو زيد: القضية الأساسية التي تتناولها (الهرمنيوطيقا) بالدرس هي معضلة تفسير النص بشكل عام، سواء أكان هذا النص نصاً تاريخياً، أم نصاً دينياً[٢]، ومن جانب آخر يقول: إن مهمة الهرمنيوطيقا هي فهم النص كما فهمه مؤلفه، بل أحسن مما فهمه مبدعه، وعلى رغم تسوية شليرماخر بين الجانبين: اللغوي، والنفسي، من حيث صلاحيتهما ليكون نقطة بداية لفهم النص، فهو يعود ليلمح إلى أن البدء بالمستوى اللغوي ـ التحليل النحوي ـ هو البداية الطبيعة[٣].، ومن قرأ كتاب إشكاليات القراءة وآليات التأويل يتضح له أن مصدر فكر الرجل، مأخوذ من شليرماخر[٤]، وويلهلم ديثلي[١]، ومارتن هايدجر[٢]، وهانس جورج جادامر[٣].

١ـ مصطلح"الهرمنيوطيقا " مصطلح قديم بدأ استعماله في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني " الكتاب المقدس ".. يشير المصطلح إلى " نظرية التفسير " ويعود قدم المصطلح للدلالة على هذا المعنى إلى عام ١٦٥٤ وما زال مستمرًا حتى اليوم خاصة في الأوساط البروتستانتية. وقد اتسع مفهوم المصطلح في تطبيقاته الحديثة، وانتقل من مجال علم اللاهوت إلى دوائر أكثر اتساعًا تشمل العلوم الإنسانية كافة" كالتاريخ وعلم الاجتماع والأنثروبولوجى وفلسفة الجمال والنقد الأدبي والفلكلور. والقضية الأساسية التي تتناولها " الهرمنيوطيقا " بالدرس هي معضلة تفسير النص بشكل عام، سواء أكان هذا النص نصًا تاريخياً، أم نصًا دينياً، ومن علماء " الهرمنيوطيقا" المفكر الألمانى شلير ماخر " ١٨٤٣م " و"ويلهلم ديثلي " " ١٨٣٣م – ١٩١١ " و"مارتن هيدجر "" ١٨٨٩- ١٩٧٦ " و" جادامر". يقول نصر أبو زيد : " وتعد الهرمنيوطيقا الجدلية عند جادامر بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي، نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسر بالنص لا في النصوص الأدبية ونظرية الأدب فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره حتى الآن " إشكاليات القراءة وآليات التأويل " لنصر حامد أبو زيد ص٤٩، وما قبلها."

٢ـ إشكاليات القراءة وآليات التأويل نصر حامد أبو زيد ص ١٣. الناشر : المركز الثقافي العربي الطبعة الخامسة ١٩٩٥.

٣ـ المصدر السابق ص ٢٢.

٤ـ انظر: المصدر السابق ص ٢٠.

والمصدر الثاني لفكر نصر حامد أبو زيد: التصوف الفلسفي خصوصاً كتاب الفتوحات المكية لابن عربي، وقد كتب كتابين بعنوان (فلسفة تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي)، (هكذا تكلم ابن عربي)، وينقل منه أيضاً في كتاب (إشكاليات القراءة وآليات التأويل)[٤]، والكتاب مليء بنصوص عن ابن عربي.

ويزعم أن القرآن منتج ثقافي أسطوري تبعاً للمادية الجدلية، وهو ينفي صفة أنه تنزيل سماوي مقدس له سلطان على الناس وعلى حركة الحياة وواقع الأرض وطرائق الفكر، ولذلك يأتينا من الباب الخلفي بهذه النظرية التحليلية التي تصرف كل حقيقة قرآنية إلى مجازات وخيالات ماركس ونيتشه وفرويد وبكور وفلاسفة الهرمنيوطيقا[٥].

معالم فكر نصر حامد أبي زيد:

التفسير الماركسي للإسلام.

الرؤية المادية للقرآن الكريم.

التفسير المادي للنبوة والوحي والعقيدة والشريعة.

تاريخية معاني أحكام القرآن[٦].

هذه المفاهيم الأربعة هي أهم معالم فكر نصر حامد أبي زيد، ولن نتوسع هنا للكلام عنها بالتفصيل لأن كل واحدة منها تحتاج إلى دراسة مستقلة، لكن نعرض بعض الأخطاء الأخرى التي لنصر حامد تكلم فيها من دون علم، ووقع في أخطاء كثيرة وكبيرة لم يقع فيها أحد

١ـ انظر: المصدر السابق ص ٢٣.

٢ ـ انظر: المصدر السابق ٣٠

٣ـ انظر: المصدر السابق ٤٤.

٤ انظر: المصدر السابق ص ٨٢ ـ ٨٣ ـ ٨٤ ـ ٨٥ ـ ٨٦.

٥ـ أقطاب العلمانية في العالم العربي والإسلامي طارق منينة دار الدعوة- بدون سنة الطبع ص ٦٦.

٦ـ انظر: تفاصيل ذلك من كتاب: التفسير الماركسي للإسلام د.محمد عمارة دار الشروق. ط٢ ٢٠٠٢ ص٢١

من قبله، فكانت أخطاؤه فضيحة ومهزلة، وموضع سخرية من أهل العلم. وننقل منه نماذج من أخطائه الفادحة:

حصر مقاصد الشريعة:

حصر د.نصر حامد أبو زيد مقاصد الشريعة الخمسة في ثلاثة، وهي : الحرية، والعدل، والعقل، ويقول: إن هذه المبادئ الكلية المقترحة الثلاث - العقل والحرية والعدل - تمثل منظومة من المفاهيم المتماسكة المترابطة من جهة، وهي تستوعب المقاصد الكلية الخمسة التي استنبطها علماء أصول الفقه من جهة أخرى. إن الحفاظ على النفس والعقل والدين والعرض والمال تبدو مبادئ جزئية بالنسبة إلى المبادئ الثلاثة الكلية المقترحة، ويمكن بعد ذلك أن تندرج فيها، هذا إلى جانب أن تلك المبادئ الثلاثة المقترحة تستوعب جميع القواعد الاجتهادية التي أنجزها الأصوليون مثل قاعدة الاستحسان والمصالح المرسلة والاستصحاب وإباحة الضرورات للمحظورات وغير ذلك. وسيتم قبول هذه القواعد على أسس كلية ترفع الاختلاف المعروف بين المدارس الفقهية حول مشروعية بعض هذه المبادئ. قد تصبح هذه الخلافات موضوع تحليل ودراسة لاكتشاف الأسباب والعلل لفهم تاريخ المذاهب والأفكار، لكننا لن نكون ملزمين - في ضوء المبادئ الكلية المشار إليها - بالاختيار بين هذا وذاك[1].

رد على أفكار نصر حامد

ورد الأستاذ محمد عمارة عليه بقوله:

١ - يقترح الدكتور نصر مبدأ العقلانية ليكون واحداً من المبادئ الكلية الثلاثة لمقاصد الشريعة.. وليس هناك عاقل يعي إسلامه يختلف على ضرورة العقل والعقلانية. والقدماء - الذين ينتقدهم الدكتور نصر- قد جعلوا الحفاظ على العقل من الضرورات والمبادئ والمقاصد الكلية للشريعة، قبل أكثر من ألف عام.

١ــ الخطاب والتأويل، نصر حامد أبو زيد المركز الثقافي ٢٠٠٣ط٣ ص٢٠١

لكن هل العقل: هو العضو المادي، الذي تفرز حركته الفكر- كما رأى ويرى الماديون، وبعض الوضعيين؟ - هل هو الجوهر المجرد، كما قال كثير من الفلاسفة القدماء؟، أم هو الغريزة والملكة واللطيفة الربانية، المتعلقة بالقلب والجوهر واللب الإنساني؟.

فعلى تحديد المراد من العقل يتحدد المراد من العقلانية.. إذ هناك عقلانية التنوير الغربي وشعارها: لا سلطان على العقل إلا للعقل، وهي بذلك تنفي وتنكر - بل تستنكر - سلطان الوعي على عقلانية الإنسان، وترى في العقل والتجربة سبيلي المعرفة المؤتمنين على تحصيل المعارف التي تستحق الاحترام!.

وهناك العقلانية المؤمنة، التي تبلورت في علم التوحيد - الكلام - الإسلامي، لتقرير الدين، لا لنقضه، وهي التي تقرأ النقل بالعقل، وتحكّم العقل بالنقل، إيماناً منها بأن العقل هو ملكة إنسانية محدودة الإدراك.

٢ـ ومثل ذلك حديث الدكتور نصر عن الحرية- باعتبارها المبدأ الكلي الثاني في مقاصد الشريعة - فليس هناك خلاف على المبدأ بل كما سبقت الإشارة، فلقد أضاف الشيخ الطاهر بن عاشور إلى المقاصد الخمسة مقصد الحرية لكن تظل الحاجة قائمة وماسة لتحرير مرادنا بمضمون ومفهوم الحرية.

وإذا كانت الحرية هي نقيض العبودية، فلا بد من تحديد: حرية من؟.. وفي مواجهة العبودية لمن؟.. فالمؤمن يرى في ذل العبودية لله قمة الحرية، وهذه الحرية هي عكس ما يراه الماديون والوضعيون؟! والإنسانة المؤمنة لا ترى في حقوق الله في العفة قيوداً تنتقص من حريتها، في حين أن الإنسانية غير المؤمنة ترى في العفة استعباداً، فترفع شعار الحرية الجنسية، قائلة - كما في بعض المجتمعات المعاصرة: هذا جسدي.. أنا حرة فيه[١]. وكان نصر حامد يتهم المسلمين بعدة تهم،

١ـ معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ١٩٩٧. ص١٦

مثل: أصحاب الانغلاق الفكري[١]، والإرهاب الفكري[٢]، والتفسير الرجعي للإسلام[٣]، والفكر التلفيقي[٤]، والوجه الرجعي لهذا الفكر وامتداداته في التراث[٥]، والسلفية الرجعية الكاملة[٦].

وقد رد عليه د. خالد كبير علال المفكر الجزائري، بتوسع في كتابه: وقفات مع أدعياء العقلانية[٧]، من ذلك قوله : قد تبين لي ـ بعد دراسة فكر هذا الرجل ـــ أنه إنسان مُتعصب أعمى للعلمانية. فهو في الحقيقة كان يُؤمن بالعلمانية ديناً ما بعده دين، ونظر إلى الإسلام من هذا المنظور، فقرأه بهواه ومصالحه قراءة تحريفية لعلمنة الإسلام، وجعله تابعاً للعلمانية، وفي خدمتها.

والحقيقة أن حامد أبا زيد لم يكن موضوعياً في أكثر كتاباته عن الإسلام، وكان نموذجاً للتعصب والتحريف. وهو نفسه قد مارس الإرهاب الفكري في ردوده على مخالفيه، وكان محرفاً ومُلفقاً في كثير مما كتبه.

وقد تبين لي بالدليل الدامغ أن هذا الرجل إما أنه كتب في أمور لا يعرفها، وإما أنه تعمد تحريفها لغاية مذهبية في نفسه، وتبين أنه كثيراً ما كان يختفي من وراء تلك المصطلحات المذهبية التي استخدمها ضد مخالفيه، وهي تنطبق عليه قبل غيره. وكثيراً ما كان ينتقد مخالفيه في أخطاء وقعوا فيها لا ليردهم إلى الإسلام، وإنما ليتخذها ضدهم وينتصر بها لعلمانيته. فتلك المُصطلحات تنطبق عليه قبل غيره، فالعلمانية أغلقت فكره، حتى جعلته لا يفهم عن الشرع الفهم الصحيح ولا يُريد أن يفهمه فهماً صحيحاً، وجعلته يُفسّره تفسيراً رجعياً تحريفياً لنصرة

١ـ مفهوم النص نصر حامد أبو زيد ص١٥. المركز الثقافي ط٥/٢٠٠٥

٢ـ المصدر نفسه ص٢٣.

٣ـ الإمام الشافعي ص٥٠. الناشر:دار سينا للنشر، الطبعة الأولى ١٩٩٢م.

٤ـ النص: السلطة، الحقيقة ص٣٥.الناشر:المركز الثقافي العربي. بيروت. الطبعة الأولى١٩٩٥م.

٥ـ الإمام الشافعي ص٥٠.

٦ـ نفسه ص٢٩.

٧ـ الكتاب منشور إلكترونياً، في عدة مواقع من الشبكة المعلوماتية.

علمانيته، وتفريغ دين الإسلام من محتواه الإلهي. وجعلته العلمانية رجعياً يستنجد بسلفه من العلمانيين قبل ظهور الإسلام، وبعده، لكي يُعطل دين الله تعالى، ويدعو إلى عبادة الإنسان لنفسه وأهوائه وظنونه باسم العلمانية[١].

ورد الدكتور غازي التوبة على نصر حامد أبي زيد في مجال المرأة، بقوله: نشر الدكتور نصر حامد أبو زيد كتاباً تحت عنوان "دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة" عام ١٩٩٩م، وتناول فيه عدة موضوعات متعلقة بالمرأة بشكل مباشر وبشكل غير مباشر، وأبرز الموضوعات التي تحدثت عن المرأة بشكل مباشر هي: حقوق المرأة في الإسلام، والإسلام والديمقراطية والمرأة، والمرأة والأحوال الشخصية، وتعرض في هذا الكتاب -أيضاً- بالنقد لخطاب النهضة، وللخطاب الديني في مجال المرأة، ولقضايا متعددة أخرى.

وقد اعتبر الدكتور أبو زيد عند دراسته لآية تعدد الزوجات أنها آية تشريع مؤقت لمعالجة موقف طارئ، وبناء عليه يدعو إلى أن تقنن الدولة تشريعات تلزم المسلمين بالزواج من واحدة، كما يدعو إلى المساواة بين الرجل والمرأة في حق طلب الطلاق، كما يدعو إلى المساواة بين الرجل والمرأة في الميراث، فإن موضع التميز بين الرجل والمرأة ودعوى عدم مساواتهما في الحقوق من أخطر المواضع التي استغلت قديماً وحديثاً من قبل أعداء الإسلام وبعض المسلمين بالطعن بالشريعة الإسلامية واتهامها بتفضيل الرجل على المرأة في كثير من الحقوق وفي مقدمتها التمييز في الميراث، في كون الذكر يرث ضعف الأنثى مما تركه الوالدان والأقربون

هؤلاء الذين يحكمون على الأشياء من غير علم ولا بصيرة حكماً جائراً ويرون أن هذا التمييز ليس مبنياً على أن تلك أنثى وهذا ذكر ولا على أساس تفضيل صنف الذكر على الأنثى وأنه لا يدخل في أي شكل من أشكال التمييز ضد المرأة وإنما هو مبنى على مبدأ معترف به في جميع الشرائع السماوية والقوانين الوضعية وهو مبدأ المساواة إضافة إلى أن هذا التمييز تقره قوانين الطبيعية وتؤيده العقول السليمة لأنه تمييز مطلوب لتحقيق العدل والمساواة، وهذان المبدآن (العدل

١ـ مجلة رينوين: مجلة فصلية يصدرها مركز الأيوبي، حوار: أجراه إسماعيل طه.

والمساواة) في مقدمة جميع المبادئ الدستورية في الميراث، مطلوب بمقتضى العمل بهذين المبدأين (العدل والمساواة) كما في الإيضاح التالي:

أولاً. لا يوجد أي فرق بين الذكر والأنثى في كثير من أصناف الورثة منها:

١ـ الأبوان حين يوجد الفرع الوارث للمتوفى قال تعالى (ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد)

٢ـ الجد والجدة في حالة عدم وجود الأب والأم ووجود فرع الوارث للمتوفى.

٣ـ الإخوة والأخوات من الأم (من المتوفى مع اختلافهما في الأب) فلكل واحد منهما السدس ذكراً أو أنثى حين الانفراد وإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث بالمساواة من دون التفرقة بين الذكر والأنثى قال تعالى ﴿وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امرأةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أكثر مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ النساء ١٢

ثانياً. أما الحالات التي تطبق قاعدة ﴿فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأنثيَيْنِ﴾ النساء١١: فهي مبنية على رعاية المبدأين (العدل والمساواة) حتى في هذه الحالات تكون المرأة ليست أكثر حظاً من الرجل ذلك لأن سنة الحياة أن الذكر يتزوج والأنثى تتزوج، فكل يساهم في تكون الأسرة الجديدة وهذه الأسرة تتطلب تكاليف ونفقات في شأنها وفي استمرارها كما في الإيضاح التالي

١ - المهر الواجب على الزوج......

٢- تأمين البيت الشرعي واجب على الزوج لا الزوجة....

٣- نفقة الزوجة واجبة على الزوج ولو كان فقيراً.....

٤ـ نفقة الأولاد - من أية زوجة كانوا - تكون واجبة على الأب من دون الأم....

٥- إذا حصل أي اعتداء على الأسرة أو على المجتمع فإن الرجل دون المرأة هو المكلف بالدفاع الشرعي - والوقوف ضد هذا الاعتداء - عن الزوجة والأولاد، دفاعاً شرعياً خاصاً، وعن البلد والمجتمع دفاعاً شرعياً عاماً، وفي كلتا الحالتين لا مسؤولية أو التزام على المرأة.

كما يدعو إلى اعتبار شهادة المرأة مثل شهادة الرجل على الإطلاق، كما يعتبر أن كل هذه الضجة المفتعلة حول الحجاب لا تستحق كل الجهود المبذولة في مناقشتها. ويعتبر أن انتشار الحجاب في السنوات الأخيرة كان رد فعل على الهزائم التي وقعت سواء حرب ١٩٦٧م أو حروب البوسنة والهرسك، وهو يعتبر أن مفهوم العورة ليس مفهوماً كلياً ثابتاً في وعي الجماعة البشرية، لذلك ينتهي من خلال النظر في السياق القرآني إلى أن العورة هي الأعضاء الجنسية فقط بالنسبة للأحياء، وهي جثة الشخص الميت. ويمتدح نصر حامد أبو زيد قانون الأحوال الشخصية الذي صدر في تونس عام ١٩٥٧م، والذي يقنن معظم الأمور السابقة مثل: منع الزواج من ثانية ووضع العقوبات على ذلك بالحبس لمدة سنة وبغرامة مالية أو بإحداهما، وربط الطلاق بالقاضي، وجعل شهادة المرأة مساوية لشهادة الرجل بعد بلوغ سن العشرين، وجعل ميراث المرأة مثل ميراث الرجل، وأقر التبني وحصول المُتبنّى على ميراث مساو للابن الشرعي١.

فعلامَ استند الدكتور أبو زيد في كل الأحكام السابقة التي أصدرها أو التي امتدحها؟ وما المنهجية التي تحكمت فيه عند إصدار آرائه ؟.

١- اعتباره القرآن الكريم نصاً تاريخياً ودعوته إلى ضرورة فهم النصوص في سياق إنتاجها الاجتماعي والتاريخي.

لنقف على منهج الدكتور أبي زيد في كيفية تطبيقه القاعدة السابقة بحديثه عن الآية الكريمة: " للذكر مثل حظ الأنثيين؟ (النساء١١)، فقد علّل الدكتور نصر حامد أبو زيد الحكم السابق الوارد في الآية السابقة بأن الواقع الذي يخاطبه الوحي ويتوجه إليه النص يقوم على الاعتداد بعلاقات الدم والنسب الأبوية على وجه الخصوص، إنه مجتمع العصبية الذكورية، وهو من جهة

١ ــ انظر: أحكام الميراث في فقه الإسلامي د.مصطفى الزلمي.. بدون سنة الطبع

أخرى مجتمع يقوم على الصراع على منابع المياه والكلأ. في مثل هذا المجتمع يتحدد دور الأنثى ومكانتها في الخلفية، لذلك لما أعطاها الوحي نصف حظ الذكر اعتبرت هذه الخطوة تقدمية، لذلك علينا أن نمضي في السياق نفسه، وبعد مرور أربعة عشر قرناً على ذلك الحكم، فنجعل الآن ميراث المرأة مساوياً لميراث الرجل. ويمكن أن نعلق على دعوته تلك بالأمور التالية:

١- إن المرأة التي أعطاها الشرع نصف حظ الرجل في الميراث، إنما أعطاها ذلك وهي ليست مسؤولة عن الإنفاق في كل أحوالها سواء أكانت بنتاً أم زوجاً أم أمّاً.

٢- يعتبر الشرع أن مؤسسة الأسرة ثابتة، وهي المؤسسة التي يجب أن تقوم من خلالها علاقة الرجل بالمرأة، والذكر بالأنثى، لذلك يفترض الشرع أن تبقى هذه النسبة ثابتة.

٣- إن ظلم المرأة وإنصافها لا يكون المؤشر الحقيقي الذي عليه تعديل نصيبها في الميراث، بل في جملة التوجيهات والقيم والمبادئ التي رافقت نشأتها ووجودها وتربيتها وحقوقها التي حفلت بها آيات القرآن الكريم وأحاديث السنة المشرفة، وهي التي نعرفها ويعرفها الدكتور أبو زيد وأشار إليها في كتابه "دوائر الخوف".

٤- إن المرأة التي أعطاها الشرع نصف حظ الذكر تحصل في بعض حالات توزيع الميراث أكثر مما يحصل عليه الذكر[1].

٢- اعتبر نصر حامد أبو زيد الألفاظ مثل: الملائكة والجن والشياطين والسحر والحسد إلخ... ألفاظاً مرتبطة بواقع ثقافي معين، ويجب أن نفهمها على ضوء واقعها الثقافي، واعتبر أن وجودها الذهني لا يعني وجودها العيني، وقد أصبحت ذات دلالات تاريخية، ويمكن أن نفهمها الآن على ضوء واقعنا الثقافي الجديد وهو يعتمد في كل ما يروج له على نظرية عالم اللغة دي سوسير، وفي الرد على الدكتور حامد أبو زيد نسأل: لماذا اعتبر الدكتور أبو زيد تلك الألفاظ ذات دلالات تاريخية؟ وهل نفى العلم بشكل قطعي وجود حقائق عينية لتلك الألفاظ حتى نعفي عليها ونعتبرها ألفاظاً لا حقائق لها وذات وجود ذهني فقط؟ لم نسمع بذلك حتى الآن، ويجب على الأخ

١ـ إشكالية النهضة بين الفكر القومي العربي والصحوة الإسلامية مؤسسة الرسالة ص ١٤٧ ط١/٢٠٠٣

المسلم أن يقوده عقله إلى تصوّر وتخيّل وتقدير الاضطراب الذي سيصيب ديننا عندما نفسر الألفاظ حسب الثقافة الموجودة في كل مرحلة تاريخية.

ملاحظات عامة على آراء دعاة التحرر في قضية المرأة المعاصرة:

١- يعتبر دعاة التحرر المرأة الغربية نموذجهم المحتذى به، وهم حين يفعلون ذلك يبرزون الجوانب الإيجابية في قضية المرأة الغربية ويغفلون الجوانب السلبية التي ربما تكون أكثر بكثير من الجوانب الإيجابية من مثل: تحطيم الأسرة، وكثرة الطلاق، والعلاقات غير الشرعية خارج إطار الزواج، وتفشي اللواط والسحاق، وكثرة الولادات غير الشرعية، واتخاذ بعض الأزواج خليلات لهم بمعرفة المجتمع وإقراره إلخ... ويغفلون كذلك عن تطورات الحضارة الغربية التي لم تقف عند العلمانية الجزئية التي تعني فصل الدين عن الدولة، وهي صفة تقبل الحضارة الغربية أن تتعايش الدولة مع قيم إنسانية ودينية وأخلاقية مطلقة ما دامت لا تتدخل في عالم السياسة بالمعنى المباشر والمحدّد، وقد ساد هذا الاتجاه لفترة من الزمن، لكن حدثت تحولات تاريخية حوّلت العلمانية الجزئية إلى علمانية شاملة أودت بالإنسان كمقولة مستقلة عن عالم الطبيعة وبدأت هذه العملية بانفصال المجال الاقتصادي عن القيم الأخلاقية والدينية والإنسانية، وأصبح يحكم على عالم الاقتصاد بمقدار ما يحققه من الأهداف الاقتصادية بغض النظر عن أية قيمة دينية وأخلاقية وإنسانية. ثم شملت عملية الانفصال بقية المجالات الحياتية: السياسة والعلم والحب والجنس إلخ... فيحكم على نجاح العلم أو إخفاقه بمقدار ما يحقق من أهداف علمية محضة مثل مواكبة المعلومات وإجراء التجارب الناجحة، بعيداً عن أية قيم أخلاقية وإنسانية ودينية، ويتحرر الجنس من سائر المعايير والقيم ليستمد معياريته من ذاته، ويحكم على مقدار نجاحه أو إخفاقه بمقدار ما يحققه من أهداف جنسية محضة مثل اللذة، خارج أي نطاق اجتماعي أو أخلاقي. إذاً انتهت العلمانية الشاملة لا إلى فصل الدين عن الدولة فقط، وإنما إلى فصل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية جميعها عن الدولة وعن جوانب الحياة العامة والخاصة كافة، أي أنها تفصل سائر القيم عن الطبيعة والإنسان وتنزع عنهما أية قداسة، فكلاهما مكتف بذاته، ومرجعية لذاته.

٢- يطعن دعاة التحرر في الفترة الأخيرة في أدوات الاجتهاد التي تساعد على استنباط الأحكام من الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة من مثل: علوم أصول الفقه، وعلوم القرآن الكريم، وعلوم اللغة العربية إلخ؟، وقد وصفها الدكتور حامد نصر أبو زيد بأنها علوم بائسة، ورفض الدكتور محمد شحرور التعامل معها منذ البداية واخترع أدوات خاصة به، ولا يتسع المقام الآن لاستعراض طعونهم والرد عليهم، ولكن نتساءل: لماذا يطعنون بها وهي العلوم التي تدل على عبقرية هذه الأمة؟ أيطعنون بها لأنها لم تساعدهم على إقرار التأويلات والمعاني التي يريدون أن يفرضوها على الدين والمسلمين؟ نحن يمكن أن نقرّهم فيما يذهبون إليه في حالة واحدة حين يثبتون بالدليل والبرهان عجز هذه الأدوات عن استنباط المعاني بالصورة الصحيحة والسليمة، وإذا لم يفعلوا ذلك مسبقاً، فإن طعنهم فيها وتجاوزها يدخل في إطار الهدم والتخريب. ليس معنى ذلك أننا نرفض أي تطوير لها أو استفادة من علوم الغرب اللسانية في تطويرها، فذلك ما نقره وندعو إليه لأن التطوّر سنّة الحياة، وهو ما حدث في القرون السابقة فهي لم تكن مقننة أصلاً ووجدت متتالية في عهود وأزمان مختلفة، فبدأت بعلم النحو، وعلم الصرف، وعلوم البيان، والبديع والمعاني، مروراً بعلم فقه اللغة، وأصول الفقه، وانتهت بعلم مقاصد الشريعة، لكن الذي نرفضه هو التجاوز النهائي، والطعن فيها من دون حجة علمية وبرهان علمي.

٣- يدعو دعاة التحرر إلى أن نفهم النصوص القطعية الثبوت القطعية الدلالة التي جاءت في مجال الزواج والطلاق والشهادة والميراث والعورة واللباس إلخ... فهماً جديداً على ضوء واقعنا الجديد، وأن لا نقف في فهمها عند العصر الذي نزلت فيه، وهو القرن السابع الميلادي، ويبرّرون ذلك بأن هذه النصوص هي نصوص لغوية نزلت في حقبة تاريخية معينة، وحين يقف دعاة المحافظة في فهم تلك النصوص عند مستوى معيّن، فليس ذلك رغبة في الجمود وإنما نتيجة فهم لطبيعة النفس البشرية التي تحتوي على جوانب ثابتة من مثل: علاقة التجاذب بين الذكر والأنثى، وعبادة الله، وحب التملك إلخ... فجاءت الشريعة بنصوص قطعية الثبوت قطعية الدلالة توازي الثبات في النفس البشرية كالنصوص التي تتعلق بالزواج والطلاق والميراث إلخ... وكالنصوص التي تبين صفات الله وتدعو إلى عبادته وتحدد صور العبادة، وكالنصوص التي تبيح التملك

وتقرّه إلخ... والسؤال الذي يرد في هذا المجال هو: من أين جاءت كل هذه الضجة المفتعلة حول النصوص القطعية الثبوت القطعية الدلالة؟ جاءت من نسبية الحقيقة التي تقوم عليها الحضارة الغربية، والتي تتصادم مباشرة مع النصوص القطعية الثبوت القطعية الدلالة، فيجب إذاً تطويع هذه النصوص وتفسيرها تفسيراً يخرجها عن ثباتها لتصبح متفقة مع نسبية الحقيقة التي تقوم عليها الحضارة الغربية.

وإنني أختم ورقتي بعبارة لبرنارد لويس وهو مستشرق إنكليزي يهودي قارب الثمانين من عمره وهو مختص بشؤون العالم العربي والإسلامي والشرق الأوسط، ويقيم الآن في أمريكا، وطُلب منه أن يعبر عن رأيه في مستقبل الشرق الأوسط، فقال: "سنحسم التغريب في الشرق الأوسط من خلال ثلاثة عوامل: إسرائيل وتركيا والمرأة". وأنا أقول له: "أخطأت التقدير، فإن المرأة العربية المسلمة أكثر ارتباطاً مما تظنّ بقيم أمتها ومبادئ شريعتها، وخير دليل على ذلك دور المرأة الأساسي في الصحوة التي أفشلت مخططات التغريب في القرن العشرين، وسيكون لهذه المرأة العربية المسلمة -بإذن الله- دور أساسي في إفشال التغريب في القرن الحادي والعشرين.

المطلب الثاني

محمد أركون[١] وبنية ثقافته :

كان محمد أركون من أبرز العلمانين العرب، له شهرة بين الأوساط الثقافية، وله عدة كتب، معظمها باللغة الفرنسية، وترجمت إلى العربية من قبل هاشم صالح، وكان له منهج تغريبي في قراءته للإسلام. أخذ فكره عن فلاسفة أوروبا ومفكريها، وخصوصاً أنه درس في جامعة السوربون، وألقى فيها محاضرات على الطلاب في قسم الدراسات الإسلامية، معتمداً أساساً على التراث الاستشراقي والغربي عامة، كدائرة المعارف الإسلامية، ودائرة المعارف البريطانية.

١ـ محمد أركون : نكتب نبذة مختصرة عن حياة محمد أركون مما كتبه هو عن نفسه في مراسلته الشخصية للباحثة الفرنسية ((أرزولا غونتر)) التي كتبت كتاباً عن أركون، ومما ورد في تلك الترجمة مختصراً ما يلي : ولد محمد أركون في تاوريت ميمون في منطقة القبائل الكبرى بالجزائر عام ١٩٢٨م من عائلة بربرية، دخل المدرسة الابتدائية، لكنه غادر هذه المنطقة في سن التاسعة ليلتحق بأبيه الذي كان يملك دكاناً للبضائع في منطقة عين العرب (قرية يكثر فيها الفرنسيون بالقرب من مدينة وهران)، ولأن لغته الأصلية هي الأمازيغية اضطر إلى تعلم العربية والفرنسية جنباً إلى جنب، وتأثر بخاله المنتمي لإحدى الطرق الصوفية، وكان يحضر معه مجالس الصوفية في تلك القرية ثم أتم تعليمه الثانوي في مدرسة مسيحية عام ١٩٤٥م، بعد ذلك دخل الجامعة لدراسة الأدب العربي في جامعة العاصمة الجزائرية ما بين ١٩٥٠ – ١٩٥٤م، وفي الأول من نوفمبر عام ١٩٥٤م دخل جامعة السوربون ليقدم امتحانه في عام ١٩٥٦م، قدَّم رسالته لدرجة الدكتوراه عن ابن مسكويه عام ١٩٦٨م، وفي عام ١٩٧١م أصبح أستاذاً للفكر الإسلامي في جامعة السوربون، وأستاذاً زائراً في عدد من الجامعات والمعاهد العالمية، ولا سيما معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن، وكان له اهتمام واضح بالفكر الباطني، وفي عام ١٩٩٩م أسس معهداً للدراسات الإسلامية في فرنسا.والمتأمل في هذه النبذة الموجزة لحياة محمد أركون، بجانب عوامل أخرى يجد أن الحياة الاجتماعية وتكوينه العلمي كان لهما الأثر الواضح في تكوين خلفيته الفكرية، فقد درس المرحلة الثانوية في مدرسة تنصيرية، وحضر الحلقات الصوفية، ودرس في السوربون على عدد من المستشرقين الفرنسيين، وكان له اهتمام واضح بالفكر الباطني.

مصادر فكر محمد أركون

محمد أركون مثل أي كاتب علماني آخر مصدر فكره، هو الفلسفة الغربية عامة، والفلسفة الفرنسية منها خاصة، لأنه درس في جامعة السوربون ودرّس فيها. وفيما يأتي نلخص أبرز الفلاسفة الذين تأثر بهم أركون ونقل عنهم آراءهم وطبقها على القرآن الكريم، ثم بعدها نذكر بعض الأخطاء المنهجية في كتاباته:

معالم في فكره: منها، معاني القرآن :

كان محمد أركون يقول : "إن القرآن - كالأناجيل - ليس إلا مجازات عالية تتكلم عن الوضع البشري، إن هذه المجازات لا يمكن أن تكون قانوناً واضحاً، أما الوهم الكبير فهو اعتقاد الناس - اعتقاد الملايين - بإمكانية تحويل هذه التعابير المجازية إلى قانون شغال وفعال ومبادئ محدودة تطبق على كل الحالات وفي كل الظروف"[1]، "إن المعطيات الخارقة للطبيعة والحكايات الأسطورية القرآنية سوف تُتلقّى بصفتها تعابير أدبية، أي تعابير محورة عن مطامح ورؤى وعواطف حقيقية يمكن فقط للتحليل التاريخي السيولوجي والبسيكولوجي اللغوي أن يعيها ويكشفهما[2]. ويقول في مكان آخر: القراءة التاريخية – الأنتروبولوجية، القراءة الألسنية السيميائية، القراءة اللاهوتية التفسيرية. ومن الناحية المنهجية يجب القول بأن القراءة اللاهوتية التفسيرية لا ينبغي أن تحصل إلا بعد إجراء القراءتين الأولين.[3].

---

١ ـ تاريخية الفكر الإسلامي، ص٢٩٩. مركز الإنماء القومي، بيروت، والمركز العربي، الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٦م،

٢ـ الفكر الإسلامي (قراءة علمية)، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، والمركز العربي، الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٦م، ص١٩١ .

٣ محمد أركون، القرآن : من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٣٩.

ويفصل أركون بين القرآن والشريعة، فالقرآن عنده "خطاب مجازي يغذي التأمل والخيال والفكر والعمل ويغذي الرغبة في التصعيد والتجاوز، والمجتمعات البشرية لا تستطيع العيش طيلة حياتها على لغة المجاز[1]، ولكن هناك البشر المحسوسون العائشون - كما يقول - في مجتمع وهناك أمورهم الحياتية المختلفة التي تتطلب نوعاً من التنظيم والضبط، وهكذا تم إنجاز الشريعة[2]. ثم زعم أن هناك مجالاً أسطورياً مجازياً وهو مجال القرآن، ومجالاً آخر واقعياً للناس هو مجال الشريعة ويقول: "إنه وهم كبير أن يتوقع الناس علاقة ما بين القرآن والشريعة التي هي القوانين الشرعية وأن المناخ الميثي (الأسطوري) الذي سيطر على الأجيال السابقة هو الذي أتاح تشييد ذلك الوهم الكبير، أي إمكانية المرور من إرادة الله المعبر عنها في الكتابات المقدسة إلى القوانين الفقهية (الشريعة) وحجته في ذلك ما يلي: في الواقع أن هناك أنواعاً مختلفة من الكلام (من الخطاب)، وهناك فرق بين خطاب شعري أو ديني، وخطاب قانوني فقهي أو فلسفي، ولا يمكن لنا أن نمر من الخطابين الأولين إلى الخطابات الأخرى إلا بتعسف واعتباط[3].

هنا استطاع أركون أن يمرق من الخطابين إلى القرآن بوصفه نصاً تاريخياً ـ كما يَدَّعي ـ وجزءاً من التراث الذي يستلزم قراءة نقدية، يخضع للنقد التفكيكي وإخضاعه ـ كما يزعم ـ إلى محك النقد التاريخي المقارن وللتحليل الألسني التفكيكي[4]، وحتى يسوِّغ دعوته استخدام المنهج التفكيكي في دراسة القرآن الكريم، يقول: ((لننتقل الآن إلى ما يدعوه الناس عموماً بالقرآن، إن هذه الكلمة مشحونة إلى أقصى حد بالعمل اللاهوتي، والممارسة الطقسية الشعائرية الإسلامية منذ مئات السنين، إلى درجة أنه يصعب استخدامها كما هي، فهي تحتاج إلى تفكيك سابق" من

١ـ تاريخية الفكر العربي الإسلامي ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٦م. ص٢٩٩ .

٢ـ المصدر السابق، ص٢٩٩ ..

٣ـ المصدر السابق، ص٢٩٩ .

٤- ينظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٦م.

أجل الكشف عن مستويات من المعنى والدلالة كانت قد طُمست، وكُتبت ونُسيت من قبل التراث التقوي الورع، كما من قبل المنهجية الفيولوجية (اللغوية) النهائية، أو المغرقة في التزامها بحرفية النص))[١]، ولزيادة التشكيك على القارئ المسلم يَدَّعي وجود فَرْق في فهم القرآن الكريم بين النص المقروء في زمن نزوله على النبِي -صلى الله عليه وسلم-، وبين النص المكتوب بين دفتي المصحف، وحتى يتحقق الفهم الصحيح للقرآن تلزم قراءته على أنه نصٌّ تاريخي، بدراسة الظروف التاريخية المحيطة به في كل عصر، فالفهم المعاصر للقرآن يختلف عن التفسير والفهم السابق حين نزوله" إذ يجب تسخير المناهج الحديثة كمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومنهج التاريخ المقارن للأديان لفهم النص القرآني في الوقت المعاصر – كما يزعم، وينفي قداسة القرآن الكريم زاعماً وجود نوعين من النص القرآني في العهد النبوي وفي العصر الحالي، نافياً القداسة عن القرآن في زمننا الحاضر، إذ يقول: ((ويمكنني أن أقول إن المقدس الذي نعيش عليه أو معه اليوم لا علاقة له بالمقدس الذي كان للعرب في الكعبة قبل الإسلام، ولا حتى بالمقدس الذي كان سائداً أيام النبِي))[٢].

وحول فهم الآيات القرآنية والخطاب التشريعي يدَّعي أركون صعوبة فهم الآيات القرآنية في الوقت المعاصر، واستحالة تطبيق تشريعاته في عصرنا، وذلك لأن فهم القرآن يستلزم ربطه بوحدة نصية مرتبطة بسلوك النبِي صلى الله عليه وسلم وعلاقة فهم العبارة والتصرف المباشر لقائلها[٣].

ويريد أركون أن يصل إلى نتيجة يَدَّعيها، وهي صعوبة فهم الآيات القرآنية في الزمن المعاصر" لعدم مشاهدتنا لكيفية وهيئة وتاريخية نطق النبِي صلى الله عليه وسلم لهذه الآيات، وحتى نستطيع ـ على حد زعمه ـ فهم هذه الآيات في هذا العصر فيلزم تجريد القرآن عن مصدره،

١ـ الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص٢٩. دار الساقي ط١/٢٠١١

٢ـ نقلاً عن الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم د.محمد بن سعيد البحث نشر من موقع ملتقى التفسير.ص ٢٠

٣ـ ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص١٨.

ودراسته في هذا الزمن على أنه نص أدبي تطبق عليه المناهج المختلفة في دراسة النصوص الأدبية والتاريخية، وهذا هو الفرق بين القرآن والظاهرة القرآنية، إذ يقول: ((أما التمييز بين القرآن الكريم والظاهرة القرآنية فأقصد به الفرق بين تغذية الروح الإسلامية بكلام الله تعالى، ودراسة النصوص القرآنية كما ندرس الظاهرة الفيزيائية أو البيولوجية أو الاجتماعية أو الأدبية))[١].

٢) دعوى الأسطورة في كتاب الله ومشابهة التوراة والإنجيل:

ويسعى أركون جاهداً إلى إيجاد الصلة بين التوراة والقرآن الكريم مردداً مزاعم أساتذته من المستشرقين، فيقول: ((من الواضح تاريخياً أن التوراة والأناجيل والقرآن كانت قد رسخت شهادات حية خاصة بأحداث ذات أهمية مثالية نموذجية للوجود البشري تحولت هذه الأحداث إلى نصوص، وأصبحت هذه النصوص تقرأ فيما بعد من قبل الأمة المؤمنة لا بصفتها وثائق تاريخية تخص أمم الأزمنة الغابرة، وإنما بصفتها كلاماً حياً باستمرار))٢.

وفي السياق نفسه يربط بين القرآن والتوراة بوصفه الخطاب الأسطوري ـ كما يدَّعي ـ فيقول: ((إن الحكايات التوراتية والخطاب القرآني هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الأسطوري))[٣].

ويعقد صلة بين القرآن والأناجيل، فيقول: ((إن القرآن كالأناجيل ليس إلا مجازات تتكلم عن الوضع البشري، إن هذه المجازات لا يمكن أن تكوِّن قانوناً واضحاً))[٤].

وفي السياق نفسه يرى القرآن الكريم (نصاً أسطورياً) [٥].

١ـ الفكر العربي، ص١٩، نقلاً عن: نعمان عبد الرزاق السامرائي، الفكر العربي والفكر الاستشراقي بين محمد أركون وادوارد سعيد، ص٥٨.

٢ـ تاريخية الفكر العربي الإسلامي،، ص١٢٥.

٣ـ مرجع سابق، ص٢١٠.

٤ـ المرجع نفسه، ص٢٩٩.

٥ـ الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مرجع سابق، ص٢٠٢.

ويساوي بين الخطاب القرآني والتوراة، ويصفه بالخطاب الأسطوري – كما يزعم – فيقول: إن الحكايات التوراتية والخطاب القرآني هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الميثي (الأسطوري)[١].

ومن ضلاله وانحرافه وجرأته على كتاب الله تعالى قوله في تقديمه لترجمة ((كازيمرسكي)) الفرنسية لمعاني القرآن الكريم كما ينقل ذلك عبد الرزاق هرماس عن محمد أركون ((إن القرآن مدعاة للنفور بعرضه غير المنتظم، واستخدامه غير المعتاد للخطاب، وكثرة إيحاءاته الأسطورية))[٢]. ويتلاعب بالألفاظ في جمل غامضة تحمل في طياتها إنكار كون النص القرآني من الله سبحانه بقوله: ((هكذا تشتغل (سيادة الله العليا) بالكثير من النشاط والفعالية على مستوى المخيلة الفردية والجماعية، ما من أحد يقلق أو يتساءل عن شروط إمكانية وجود الوحي ولا عن صحته أو ظهوره أو نقله))[٣].

موقفه من السنة:

موقف محمد أركون مثل موقف أي علماني آخر يشكك في السنة النبوية، ويريد أن يشكك، ويظهر أنه يدافع عن القرآن، ولكن لا نستطيع أن نفصّل هنا كما فصّلنا في موقفه من القرآن الكريم، لسببين:

الأول: لكي لا نطيل البحث.

والثاني: أن محمد أركون لم يتعرض للسنة النبوية، كما تعرض للقرآن الكريم:

مكانة السنة عنده:

ليس هذا الموضع مجالاً لمتابعة هذه الأقوال والرد عليها، فيكفي هنا التعريف بمعالم فكره بما فيها جرأته على نفي الحديث والزعم أن الظروف السياسية وأوضاع المجتمعات التي انتشر

١ـ تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص٢١٠.

٢ـ مطاعن المستشرقين في ربانية القرآن، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، السنة الرابعة، العدد ٣٨، ربيع الآخر، ١٤٢٠هـ، أغسطس ١٩٩٩م، ص١١٩، الحاشية.

٣ـ تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص١٨٨.

فيها الإسلام أنتجت الأحاديث حين احتاجت إليها، فقال: إن السنة كُتبت متأخرة بعد موت الرسول (صلى الله عليه وسلم) بزمن طويل ولهذا ولّدت خلافات، لم يتجاوزها المسلمون حتى اليوم بين الطوائف الثلاث السنية والشيعية والخارجية، وصراع هذه الفرق الثلاث جعلهم يحتكرون الحديث ويسيطرون عليه لما للحديث من علاقة بالسلطة القائمة[1].

ويرى أن الحديث هو جزء من التراث الذي يجب أن يخضع للدراسة النقدية الصارمة لكل الوثائق والمواد الموروثة كما يسميها[2]، ثم يقول: وبالطبع خلقت مسيرة التاريخ الأرضي وتنوع الشعوب التي اعتنقت الإسلام حالات وأوضاعاً جديدة ومستحدثة لم تكن متوقعة أو منصوصاً عليها في القرآن ولا في الحديث، ولكي يتم دمجها وتمثلها في التراث، لزم على المعنيين بالأمر أن يصدقوا عليها ويقدسوها إما بواسطة حديث للنبي[3]، وإما بواسطة تقنيات الحاجة والقياس في الشريعة. تلك هي مكانة الشريعة عنده وهذه مكانة أحاديث الرسول - صلى الله عليه وسلم - إذ لا يرى أي تشريع جاء به القرآن، وأن القرآن خطاب أدبي عاطفي لا علاقة له بالحياة، والشريعة ضرورة اجتماعية أملتها ظروف المجتمع وحاجة الناس، وهي في مجموعها تراث إذا قابل في الطريق ثقافة مجتمع آخر أو استجد شيء فإن هذا الجديد يدمج في هذا التراث بواسطة حديث أو قياس، وهو يناقض نفسه تماماً، إذ لو لم تكن الشريعة من غير هذين المصدرين أساساً لما سعى إليه المعنيون بالأمر - كما يسميهم - لفعل ما كذبه عليهم .

وهذا مثال واحد من الرداءة والانحراف، والكفر والضلال الذي يملأ به كتبه. وهي مزاعم يناقض بعضها بعضاً،. وكفاه ضلالاً وبهتاناً وزوراً، وجرأة على كتاب الله، أنه قال: "وليس في وسع الباحثين أن يكتفوا اليوم في الواقع بالتكرار الورع للحقائق الموحى بها في الجزيرة العربية في

١ـ أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، دار الساقي ص١٢ .

٢ـ أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص١٣ .

٣ـ أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص١٨ .

القرن السابع والتي طُرحت منذئذ على أنها بآن واحد مما يمكن تعريفه واستخدامه وأنها متعالية[١].

وهو يرى أن الباحثين - يعني نفسه ومَن تابعه - (إذ حتى كبار الكفار من المستشرقين لم يحملوا على القرآن والسنة والأمة كالحملة التي يقودها أركون ولم يستطيعوا القول بكل هذه الافتراءات في آن واحد) لا يسعهم تطبيق القرآن لأنه نزل في الجزيرة في ذلك الزمن القديم. وهو لا يرى نفسه وهو يقدس ويستسلم لبقايا قوانين الرومان، بل يحاسب الإسلام على أفكار فوكو هل يتطابق معها أم لا ؟.، ويقول في نفس الوقت: إن القرآن حقائق، وقد سبق أن قال: إنه مجازات عالية وقد أجمع القائلون بالمجاز على أن كل مجاز يجوز نفيه ويكون نافيه صادقاً في نفس الأمر[٢].

وإنهاءً لما ذكرناه نتقل هنا كلاماً للدكتور محمد المزوغي في حوار حول محمد أركون فقال : لنأخذ مثالاً للتطبيق، وهو أطروحة أركون بخصوص ما أسماه بالعقل السكولاستيكي. كيف قرأت هذا المصطلح واستعمالاته الأركونية ؟.

هي تسمية استمدّها من السوسيولوجي الفرنسي بورديو. إنها تسمية تحقيرية بالأساس لأن أركون يعارض هنا العقل العلمي الوضعي، وهو العقل الذي قضى على الخرافات وحرّر الإنسان من أسر الخيالات والأساطير الدّينية. لكن أركون وضع نصب عينه هدفاً محدّداً، وهو الأهم في جملة أهدافه، كما أقرّ بذلك صراحة. وهذا الهدف هو الخروج من أسر العقل والعقلانية. وقد اعترف بذلك جهاراً قائلاً فقد ربِّينا وتعلّمنا في الغرب منذ القرون الوسطى في أحضان ما يُدعى «بعبادة العقل». ذلك لأن العقل، بالنسبة إليه، إما أنه عِلمي وضعي «متعجرف.. لا يفسح أي مجال لكلام المؤمنين»» أو أنه مضروب بنقص جوهري في بنيته الداخلية، ومقصور على معرفة أي شيء في هذه الدنيا. ولقد ذهبَتْ به منازعته للعقلانية إلى رفض أي تفاضل نظري بين العقل والإيمان. لقد اختار أركون التصوّر المُنهَك للعقل، أو الضعيف (debole) كما يقول النيتشويون

١ــ أركون، الفكر العربي، ص١٧٤ ترجمة عادل العوا بدون سنة، ودار النشر

٢ــ أركون، الفكر العربي، ص١٧٤ ترجمة عادل العوا.

الإيطاليون، أعني ذاك العقل الذي يصفه بأنه «يعترف بعدم قدرته الحاليّة على القبض على سلسلة الأسباب والنتائج. ذلك أنه كلّما راح العقل يفكّر بالعالم وظواهره المحسوسة كلما أدرك مدى عجزه وقصوره». هذه هي الأطروحة المركزية الثابتة والتي شَيّد عليها كلّ بناءاته «النظرية»: فالعقل لا يعرف إلاّ عجزه الذاتي، وهو قاصر عن إدراك حقائق الأشياء، ومن ثم فلا مبرّر لنكران الأساطير أو نقد المعتقدات الدينية، لأن الاعتقاد ضروري في حياة الإنسان، لا بل إن هذا الأخير، أعني الاعتقاد، أصبح يلفّ كلّ شيء وأخذ حسب رأيه «يغزو أكثر النظريات العلمية عقلانية[١].

١ــ انظر العقل بين التاريخ والوحي حول العدمية النظرية في إسلاميات محمد أركون منشورات الجمل ص ٨٧.

المطلب الثالث

محمد عابد الجابري

يُعد محمد عابد الجابري من المفكرين العرب الذين كتبوا في جوانب مختلفة من الإسلام، منها ما يتعلق بالقرآن الكريم. وكان آخر كتاب له : مدخل إلى فهم القرآن الكريم، وقد توفي ولم يُكمله فجاء كتاباً مليئاً بالأخطاء والاستشراقيات.

وفي هذا البحث، نلقي أضواء على جوانب من فكره، علماً بأن الكُتاب العلمانيين الأكراد معجبون به، وترجموا آراءه وكتبه إلى اللغة الكردية.

الأول موقفه من القرآن الكريم:

نشير هنا إلى ثلاثة أخطاء وقع فيها الجابري في كتابه (مدخل إلى فهم القرآن) اتبع فيها ما قاله المستشرق الفرنسي بلاشر في كتابه: مدخل إلى القرآن.

الخطأ الأول: موقفه من القرآن الكريم:

أعلن الجابري أن ترتيب السورة للقرآن الكريم كان بدعة، ابتدعها الصحابة رضوان الله عليهم، ويجب علينا أن لا نسير على نهجهم، ثم يقول: إن الهدف عندنا من الترتيب حسب النزول هو التعرف بالمسار التكويني للنص القرآني واعتماد مطابقته مع مسار الدعوة المحمدية[١]. ويريد الجابري من هذا الكلام أن يقول لنا: إن القرآن الكريم هو تاريخ للدعوة المحمدية مما قد يفضي إلى ربطه بهذا التاريخ، ومن ثم يفتح عليه باب التاريخية والتاريخانية التي تحيل القرآن الكريم إلى الاستيداع بعد أن طوى التاريخ صفحات الأحداث التي مثلت مسار الدعوة الإسلامية، والتي حدثت منذ نحو خمسة عشر قرناً.

١ــ مدخل إلى فهم القرآن محمد عابد الجابري ٢٤٥ ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٦.

وكان المستشرق الإنجليزي مونتجمري وات (قس أنجليكاني ابن قسيس)، قد كتب منذ أكثر من ثلث قرن في دراسته للعربية والقراءات والإسلام، كتب يقول: إن هذا الترتيب القائم في المصحف العثماني هو الترتيب الإلهي الذي انتهى إليه الوحي مع رسول الإسلام..

وليس ترتيباً بشرياً من الصحابة حتى تصح إعادة النظر فيه.وقال وات: وإذا لم يكن محمد هو الذي رتب القرآن بناء على وحي نزل عليه، فمن الصعب علينا أن نتصور أن يقوم بهذا العمل زيد بن ثابت، أو أي مسلم آخر[١].

وينقل الجابري من مصادر في موسوعة تاريخ أقباط مصر، فيقول: "أصبح الأبيونيون جماعة كبيرة العدد انتشروا أصلاً في منطقة بابل وفي فلسطين والأقطار المجاورة وامتدوا أيضاً إلى روما وإلى جميع مراكز الشتات إليهودي" ونقل عنهم أيضاً: "إنهم – أي الأبيونيون- اتهموا بولس الرسول –صاحب نظرية التثليث- باتهامات مرة وقاسية، ووصفوه بأنه متمرد ومارق عن الناموس، وأنكروا سلطانه ورفضوا رسائله، واكتفوا باستعمال النص العبراني لإنجيل متّى ولا يعيرون الأناجيل الأخرى أهمية تذكر[٢]. وفي مكان آخر يريد أن يشكك في القصص القرآني، فقال: فكما أننا لا نسأل عن صحة القصة التي وراء الأمثال، فكذلك القصص القرآني في نظرنا، والصدق في هذا المجال لا يُلتمس في مطابقة أو عدم مطابقة شخصيات القصة والمثل للواقع التاريخي، بل الصدق فيه مرجعه مخيال المستمع ومعهوده [٣].

وقد أخذ الجابري معظم أفكاره التي تطعن في القرآن الكريم من المستشرقين، وهنا ننقل بعض أقواله ونقارنها بأقوالهم. ويكاد كتابه مدخل إلى القرآن الكريم ـ من حيث جوهره ـ يكاد

١ـ منتجمري وات: الإسلام والمسيحية، في العالم المعاصر ص ١٧٩ترجمة د.عبد الرحمن عبد الله الشيخ طبعة مكتبة الأسرة، القاهرة سنة ٢٠٠١ نقلاً عن رد افتراءات الجابري على القرآن الكريم. دار السلام ط١ ٢٠١١

٢ـ الجابري مدخل إلى القرآن الكريم ص٤٣

٣ـ هي نظرية خلف الله، والصدق عند خلف الله صحة الهدف من القصص لا مطابقة القصِّ للواقع التاريخي، وهي نظرية طه حسين وأساتذته من المستشرقين من مثل: نولدكة وماسينيون وبلاشير ومرجليوث.

يكون استنساخاً لما قاله المستشرق الألماني ثيودور نولدكه في كتابه تاريخ القرآن. وهذه المقابلات تثبت ذلك إما عن طريق التماثل أو التشابه، أو الاستيحاء[١].

١ـ يمكننا أن نصف الدراسات القرآنية التي أبصرت النّور في أوروبا منذ منتصف القرآن التاسع عشر بأنها تأثرت، بشكل خاصّ بالمنهجية التاريخية النقدية التي شقت طريقها في أوروبا في ركاب عصر التّنور، ومورست في دراسات حول الكتاب المقدس بعهديه القديم والحديث، قام بها علماء بروتستانت في ألمانيا، بعيداً عن أي تأثرٍ ديني، وبروح علمية بحتة، ولا تتقيد بقدسية أي نص بالروح نفسه، وانكب بعض علماء اللغات السامية على دراسة القرآن، محاولين استكشاف الوقائع التاريخية المرتبطة به، وكيفية حدوثها وعلاقتها بنشوئه ومصيره بعد ذلك، كما أنَّ البحث تناول علاقة القرآن بالكتاب المقدس في عهديه القديم والجديد، ثم مدى تأثر الإسلام بديني التوحيد اللذين سبقاه[٢].

كتاب الجابري : مدخل إلى القرآن الكريم:

إن الخطاب الإسلامي هنا لن يكون خطاب دعوة، ولا خطاباً مضاداً لأية دعوة. إنه خطاب ينشد التعبير عن الحقيقة كما تبدّت لنا من خلال موقف حيادي موضوعي من الوقائع، والتعامل النقدي مع المصادر[٣].

على أن اعتبار معهود العرب بكل جوانبه أمر ضروريّ لجعل القرآن معاصراً لنفسه، تماماً مثلما أنَّ تعاملنا مع هذا المعهود بكل ما نستطيع من الحياد والموضوعية، والطرق الدينية،

١ـ عبد السلام البكاري والصديق بوعلام. الشبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم للدكتور محمد عابد الجابري رؤية نقدية الدار العربية للعلوم ناشرون. ط١ ٢٠٠٩ص ٣٠١

٢ـ منتجمري وات: الإسلام والمسيحية، في العالم المعاصر مقدمة الترجمة العربية ص١٢. نقلا عن رد افتراءات الجابري على القرآن الكريم.

٣ـ الجابري مدخل إلى القرآن الكريم ص٢٦

فلذلك ما هو قائم دوماً، بصورة ما، بل أيضاً، لا على صعيد التجربة الدينية، فذلك ما هو قائم دوما، بل أيضاً على صعيد الفهم والمعقولية[١].

فإن مذهب آريوس القائل بالطبيعة البشرية للسيد المسيح، قد انتشر في شمال الجزيرة العربية من سورية وفلسطين إلى العراق وفارس، وأن دعاة هذا المذهب كانوا يجوبون أطراف الجزيرة العربية، ولا بد أن تكون دعوتهم قد وصلت إلى مكة، إما عن طريق الدعاة، أو عن طريق التجار القرشين الذين كانوا على صلة مستمرة بالشام واليمن والحبشة، كما سنبين في الفصل التالي[٢]. وقد أخذ الجابري معظم أفكاره حول القرآن الكريم من كتاب تاريخ القرآن لثيدور نولدكه، ومن أراد تفصيل ذلك فليرجع إلى كتاب الشبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم.

وقد انتقد كثير من العلماء والمفكرين ما كتبه الجابري في كتابه مدخل إلى القرآن الكريم، وبينوا أخطاءه وانحرافاته. منهم: د. طه جابر العلواني، فقال حول منهجية الجابري: ومن هنا يصبح من الخطأ المنهجيّ والمعرفيّ اختزال ذلك – كلّه- وحصره في إطار عربيّ ثم التعامل معه تفسيرًا وتأويلاً وآثارًا، انطلاقاً من ذلك، ليس ذلك فحسب بل إنّ هناك مشاركات من المنتمين إلى البيئة المسلمة من المنتمين إلى الأديان الأخرى من يهود ونصارى وصابئة وسواهم. ومن يقرأ تراجم العلماء المختلفين في كتب الطبقات يرَ الأعداد الكبيرة من الأطباء والمهندسين والفلاسفة وأصناف العلماء الأخرين من غير المسلمين. ومن هنا أعمال من يقومون بمراجعات كالتي يقوم بها الأستاذ الجابري لتراثنا الإسلامي تحتاج إلى ملاحظة كل ذلك الذي ذكرنا. إنّ تلك المراجعات ضروريَّة، لكن لا بد من احترام المنهج العلميّ عند القيام بها، وإلا فقد تفرز أزمات وإشكالات أكثر من أن تقدم حلولاً.[٣] وفي مكان آخر يقول العلواني: أ.د. محمد عابد الجابري كاتب ومتفلسف

١ـ المصدر نفسه ص٢٨

٢ـ المصدر نفسه ٥٨.

٣ـ موقع د.طه جابر العلواني مراجعة على مراجعات زرنا الموقع يوم ٢٠١٢/١٢/٣
ttp://www.alwani.net/articles_view.php?id =٦٨

مغربيّ معروف، قدّم نفسه إلى القارئ العربيّ بمشروع فكريّ، عمل على أن يجعله هادفًا هادمًا بانيًا. تابعت مشروعه منذ بدايته، منذ صُنِّفت حلقاته الأولى بتكوين العقل العربيّ، ثم بنية العقل العربيّ. ..الخ.في دائرة مراجعات تفكيكيَّة في التراث الإسلامي بأدوات معاصرة وبخلفيَّة ثقافيَّة فكريَّة تنتمي إلى عالم الفلسفة وخلفيَّة أيديولوجية تتصل بنسب وثيق بتيار قوميّ اشتراكيّ، يجعلها مهما بذل صاحبها من جهد لتجميلها، قراءةً لائكيّةً معاصرةً في حقل تراث دينيّ إسلاميّ شاركت في إنتاجه مجموعة هائلة من شعوب أمّيَّة ذات جذور حضاريّة مختلفة من عرب وفرس وكرد وبربر وترك وهنود وغيرهم، اجتمعت على أصول وقواعد دين واحد يحمله كتاب كونيٌّ إلهيّ المصدر[١].

أولى الخطايا التي سقط فيها الدكتور محمد عابد الجابري هي الصورة الشاذة التي رسمها لرسول الله محمد بن عبد الله، لقد ارتكب الجابري العديد من الخطايا في تصويره لخاتم الأنبياء والمرسلين...

لقد بدأ بإنكار عصمة الأنبياء والمرسلين مع أن هذه العصمة هي عقيدة من كبريات عقائد الإيمان الديني، النابعة من الحكمة الإلهية في اصطفاء الأنبياء والمرسلين...

لكن الجابري قد أنكر عقيدة العصمة، معتبراً إياها مجرد (فكرة مسبقة) من أفكار المذاهب الإسلامية اكتسبت عند أصحاب هذه المذاهب طابعاً سياسياً[٢].

من الأخطاء التي وقع فيها الجابري، والتي تضعه موضع عدم الأمانة العلمية، نذكر هنا بعضاً منها كشواهد لتأييد ما ذكرناه عن الجابري، فأخطاؤه في الكتابة العلمية هي أيضاً كثيرة، أذكر منها طائفة: أولها عدم توثيق كثير من الأخبار التي أوردها في مؤلفاته التي اطلعتُ عليها، منها أنه ذكر أخباراً عن الشعوبية زمن الأمويين والعباسيين، من دون توثيق لها-أي لم

١ــ المصدر نفسه.

٢ــ د.محمد عمارة. رد افتراءات الجابري على القرآن الكريم.

يذكر مصادره[١]، وأورد أخباراً عن المفاخرات بين القبائل بلا توثيق[٢]، وذكر أخباراً كثيرة عن نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ولم يُوثق معظمها[٣]. وأورد أخباراً كثيرة عن المنطق الصوري، والترجمة في بغداد بلا توثيق[٤]. وذكر أخباراً خطيرة عن علاقة المتكلم هشام بن الحكم (ت١٩٨هـ)، بجعفر الصادق (ـ ١٤٨هـ)، من دون أن يُوثقها[٥]. وذكر خبراً خطيراً أيضاً زعم فيه أن علياً وطلحة والزبير- رضي الله عنهم- كانوا منافسين دائمين للخليفة عثمان رضي الله عنه- لأنهم من بقية أهل الشورى، ولم يذكر لنا المصدر الذي استقى منه هذا الخبر[٦].

هذا هو الجابري الذي يتكلم عنه بعض أتباعه ويسمونه بالعقل العربي، أو الفيلسوف الكبير[٧].

١ـ محمد عابد الجابري تكوين العقل العربي، ص: ٥٧.

٢ ـ نفس المرجع، ص: ٥٨.

٣ـ نفس المرجع، ص: ٩٦، ٩٧، ٩٨، ١٠٢.

٤ـ بنية العقل العربي، ص: ٢٥٠.

٥ـ نفس المرجع، ٣٢٦.

٦ـ العقل السياسي العربي، ص: ١٤٦.

٧ـ ومن أراد تفصيل ذلك فليرجع إلى كتاب : الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري. للدكتور خالد كبير، دار المحتسب، الجزائر، ٢٠٠٨، ص ١٢.

المطلب الرابع:

دكتور حسن حنفي:

يُعد الدكتور حسن حنفي من أبرز العلمانيين العرب المعاصرين، تكلم بصراحة عن عدة مفاهيم، وترجم عدة كتب لفلاسفة أوروبا، وأشهر كتبه التي ترجمها: كتاب رسالة في اللاهوت والسياسة لسبينوزا. وهو يأخذ بفكر الفيلسوف الغربي فيورباخ على (علم التوحيد) ويطبقها على الإسلام فيقول: إن الله ليس إلا الإنسان مغترباً فيه، وليس واجب الوجود كائناً مشخصاً يحس ويشعر، ويسمع ويرى، ويتكلم ويريد، بل هو المثل الإنساني الأعلى وغاية الإنسانية القصوى[1].

فيزعم تبعاً لفلسفة فيورباخ في الاغتراب الديني أن الإنسان حين يفقد وعيه بنفسه يغترب عنها فيعطي الكمال لآخر، وحين يسترد وعيه وشعوره بحقيقة نفسه لا يجد نفسه مضطراً إلى الوعي الزائف، وتأليه الآخر[2]، وأبرز ما يعرف به حسن حنفي، هو اليسار الإسلامي، وعرّف اليسار الإسلامي في مقاله الافتتاحي من مجلته (العدد الأول) بأنه عبارة عن حركة تاريخية جماهيرية ثقافية حضارية اجتماعية سياسية... وثقافتنا ترتكز على ثلاثة أصول: أولاً التراث القديم، ثانياً: التراث الغربي، ثالثاً: القرآن الكريم[3]، وهذا التوجه يتفق مع اتجاهات أخرى متفقة على وجوب استبعاد الدين من الحياة، وتبني الحداثة الغربية بكل أبعادها، وهو السبيل الوحيد للنهوض والتقدم.

موقفه من القرآن:

يرى حسن حنفي أن السند لا يعتمد عليه في صدق الخبر سنداً أو متناً، وكلاهما لا يثبتان إلاّ بالحس والعقل طبقاً لشروط التواتر، فالخبر وحده ليس حجةً ولا يثبت شيئاً على عكس ما هو

١ــ حسن حنفي من العقيدة إلى الثورة ج١ص ٤٦٨ دار التنوير للطباعة والنشر السلسلة سنة الطبع ١٩٨٨.

٢ــ طارق منينة أقطاب العلمانية في العالم العربي والإسلامي. دار الدعوة ج١ ص٢٠٥

٣ــ ينظر: مجلة اليسار الإسلامي العدد الأول.

سائد في الحركة السلفية المعاصرة على اعتمادها المطلق على: "قال الله"، و"قال الرّسُول" واستشهادها بالحجج النقلية وحدها من دون إعمال الحس والعقل، وكأن الخبر حجة، وكأن النقل برهان، وأسقطَت العقل والواقع من الحساب في حين أنّ العقل أساس النقل[١]. وهو يستعمل لفظ الوحي بصفته شيئاً مادياً لا على أنه من الله، فيقول: نستعمل هنا لفظ "الوحي" بصفته شيئاً مادياً صرفاً، أي المدون في كتاب معين وهو القرآن، ومن ثم فهو موجود، وليس في حاجة إلى إثبات وهو بخلاف نظرية النبوة[٢]. وقد نشر الفيلسوف الأوروبي هوسرل عام ١٩١١ مقالة بعنوان (الفلسفة باعتبارها علمًا محكمًا")، فأخذ حسن حنفى فكره من هذا المقال مباشرة. وقد أشار إلى ذلك جورج طرابشي: لنُشر عابرين إلى أن كلام حسن حنفي عن "الوحي باعتباره علمًا محكمًا" هو استعارة مباشرة، لا مواربة فيها، من هوسرل، ولكن بعد إنابة "الوحي" مناب "الفلسفة"[٣].

المنطلق الهوسرلي، اعتبر القرآن الكريم ينشأ في الشعور، سواء كان في شعور الملَك أو شعور النبِي.

جاء حسن حنفي إلى القرآن الكريم بتلك المنطلقات، وحاول جاهدًا فرضها عليه لمركسته وفصله عن الله تعالى. وقد بدأ ذلك بأمرين: الأول أنه أخرج صفة الكلام أن تكون صفة لله مندرجة تحت باب التوحيد، وأدخلها تحت باب العدل، الأصل الثاني عند المعتزلة، وهذا الأصل مرتبط بالقدر، وخاصة مسألة خلق أفعال العباد والإيجاب والمنع في حق الله، ولا علاقة له بالصفات البتة، ومعلوم أن صفة الكلام من الصفات المندرجة تحت توحيد الأسماء والصفات، المندرج تحت باب التوحيد، يقول مبررًا صنيعه: " وقد يظهر الكلام كأحد أبواب العدل ويخرج عن كونه صفة للذات في أبواب التوحيد. ووجه اتصاله بالعدل هو أن القرآن فعل من أفعال الله يصح أن يقع على وجه فيقبح وعلى وجه فيحسن[٤]، ثم أخذ يردد كلام المعتزلة من القول بخلق القرآن،

١ـ حسن حنفي، التُراث والتجديد من العقيدة إلى الثورة، ص٣١٨.

٢ـ حسن حنفي من العقيدة إلى الثورة (١/٥٣٩) حاشية رقم (٣١١).

٣ـ ازدواجية العقل ص١٣ بترا للطباعة والنشر والتوزيع ٢٠٠٥

٤ـ انظر: حسن حنفي من العقيدة إلى الثورة (٢/٤٥٢)

فيقول: " الكلام أصوات وحروف يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي [1]. وهذا الكلام الذي يقوله ويردده ويتمسح بالمعتزلة فيه، هو من باب التلبيس، ومحاولة صبغ رأيه في القرآن بصبغة إسلامية، والدليل على ذلك أن الخلْق الذي ذهبت إليه المعتزلة- وقد ضلوا في هذا الباب- غير الخلق الذي يقصده حسن حنفي وذهب إليه، فبينهما فرق كبير، فمعنى الخلق عنده هو الخيال، وهو نفس ما قاله سبينوزا ولسنج، يقول حسن حنفي: " الخلق هنا بمنزلة عملية يقوم بها الخيال من أجل توجيه السلوك والتأثير في الناس. وهذا هو الخلق الفني[2]، والخلْق في نهاية الأمر صفة إنسانية لفعل إنساني كما هو واضح عند الفنان[3].

والثاني: أنه عرَّف الوحي بتعريفات مادية تفصله عن الله ومن هذه التعاريف أنه" علم مستقل بذاته يستنبطه الإنسان ويضع قواعده وأصوله لا هو بعلوم الدين ولا هو بعلوم الدنيا. هو علم المبادئ الأولى التي تقوم عليها العلوم جميعًا، وهي مبادئ نقلية وطبيعية شعورية ووجودية في آن واحد"[4]. وكعادته في إلقاء الكلام على عواهنه لم يبين لنا كيف يمكن للإنسان أن يستنبطه؟ ومَنْ هو هذا الإنسان الذي يستطيع استنباطه؟ وعرَّفه أيضاً بأنه" مجموعة من الصور الإنسانية الخالصة، خاصة بأسلوب التعبير والمخاطبة من دون وصف لواقع بل للإيحاء به وتوجيهه[5].

وقال معرِّفًا له أيضاً بأنه: " المبادئ العامة في المعرفة الإنسانية[6]. وعرَّفه أيضاً بأنه" مجموعة من البواعث التي تبعث على النشاط وتدفع إلى الحركة وليست مجموعة من العقائد الجاهزة

١ـ المصدر نفسه: ٤٥٢/٢

٢ـ المصدر نفسه (٤٦٦/٢)

٣ـ المصدر نفسه(٨٦/١)

٤ـ المصدر نفسه (٣٦/٤)

٥ـ المصدر نفسه (٤٦٤/٢-٤٦٦)

٦ـ المصدر نفسه (٢٢/٤)

للإيمان والتسليم بها." [١] وبناء على هذه التعريفات التي ألغى فيها أن يكون الوحي من عند الله- تعالى- فإن الوحي يتكيف حسب خيال الأنبياء وقدراتهم، فيقول: " ويتكيف الوحي حسب خيال الأنبياء وقدراتهم كما تكيف بعد ذلك حسب معتقدات الحواريين والدعاة وأساليبهم في نشر الدعوة" [٢].

ونتيجة لهذا التكيف وهذه القدرات فقد جاء الوحي مختلفًا من نبي إلى آخر، فالنبي الفرح يُوحى إليه بحوادث سعيدة، والحزين تؤيده آيات حزينة، حيث يقول: " يختلف الأنبياء فيما بينهم حسب خيالهم وطبعهم ومعتقداتهم وآرائهم، فالنبي الفرح تُوحى إليه الحقائق بحوادث سعيدة، والنبي الحزين تؤيده آيات حزينة. والنبي ذو الخيال المرهف تُوحى إليه الأشياء بصور ناعمة رقيقة، والنبي الريفي يُوحى إليه بصور ريفية، والنبي الجندي يُوحى إليه بصور عسكرية، والنبي رجل البلاط يُوحى إليه بصور ملكية. ويختلف الأنبياء فيما بينهم حسب معتقداتهم في السحر والتنجيم، فتوحى إليهم الموضوعات السحرية كما أوحيت للمجوس ولادة المسيح، ومن يؤمنون بالكهانة والعرافة يُوحى إليهم في أمعاء الضحايا، ومن يؤمنون بحرية الاختيار يُوحى إليهم بأن الله لا يتدخل في أفعال البشر [٣].

حسن حنفي وموقفه من السنة:

ويصور حسن حنفي المجتمع الإسلامي كأنه مجتمع رأسمالي أو اشتراكي، فيه حزبان متناحران متخاصمان من أجل الوصول إلى السلطة، هما دعاة النبوة مجتمع التسلط من جهة، ويقصد بذلك أهل السنة والجماعة القائلين بعصمة النبي، ودعاة الإمامة ــ مجتمع الاضطهاد من ــ من جهة أخرى ويقصد بذلك الشيعة القائلين بعصمة الأئمة.

١ــ تربية الجنس البشري (ص١٢١).

٢ــ إسبينوزا رسالة في اللاهوت والسياسة (ص٤٨).، دار الجداول ط١ ٢٠١٢

٣ــ المصدر نفسه (ص٤٨)

وهذان المجتمعان كل منهما ادعى العصمة لصاحبه النبي أو الإمام، لاتخاذها سلاحاً سياسياً في الصراع من أجل الوصول إلى السلطة، فيقول: العصمة إذاً سلاح سياسي لزعزعة الثقة في القيادة المتسلطة، أي: النبوة أو الخلافة، ولزرعها في قيادة جديدة هي الإمامة.

فزعيم يدعي قومه أنه أولى بالعصمة من الآخر، ولذلك فهو أولى بالطاعة لأمره والانتصار له، ثم يتنازع الخصمان دعاة النبوة ودعاة الإمامة، مجتمع التسلط ومجتمع الاضطهاد، كل منهما يبغيه دفاعا عن ذاته، فدخلت العصمة سلاحاً سياسياً في الصراع من أجل السلطة[1].

وقال كلاماً لم يقله أحد من أهل العلم منذ عصر الرسالة حتى هذا اليوم، مفاده أن مبدأ العصمة للأنبياء جاء بصورة رد فعل على قول الشيعة بعصمة الأئمة وقال: والحقيقة أن القول بعصمة الأنبياء هو رد فعل على القول بعصمة الأئمة، فإذا كان هناك عصمة تعبيراً عن التبجيل والتعظيم للقائد والزعيم، فالنبي أولى بها من الإمام[2].

ثم أطل بضلاله حين قال: أن النبي يجوز أن يكفر ويعصي ويرتكب الكبائر، في حين لا يجوز ذلك على الإمام، وإن حاجة الإمام إلى العصمة أكثر من حاجة النبي، وإذا كان للنبي وحي يعصمه، فإن الإمام ليس له إلا العصمة[3].

وقد رد على خزعبلات حسن حنفي وأباطيله الأستاذ غازي الشمري، فمن ذلك أنه قال:

١ـ العصمة لا تكون إلا للأنبياء، والإمام مهما علا شأنه فهو غير معصوم، وليس محفوظاً، أما النبي صلى الله عليه وسلم فهو أعلى مقاماً من أي إمام كان، ومقامه لا يدانيه مقام، فكيف يكون صاحب المقام الأدنى التابع لمقام النبي معصوماً، وصاحب أعلى مقام عند الله سبحانه لا يكون معصوماً مع كونه مكلفاً بأداء شرع؟! ثم كيف يجوز عليه المعاصي والكبائر

١ـ حسن حنفي من العقيدة إلى الثورة: ٢١٧/٤

٢ـ المصدر نفسه ٢١٧/٤

٣ـ من العقيدة إلى الثورة: ٢١٧/٤

والكفر؟! والله يقول: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ الأنعام:١٢٤. فوضع الرسالة فيمن يكفر هو تجهيل لله عز وجل العليم الحكيم الخبير.

استنتج حنفي نفي العصمة للأنبياء عليهم الصلاة والسلام بناء على مقدمات فاسدة، طعن فيها بمكانة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وتقرير العصمة للإمام ونفيها عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام هو من قبيل المزاح، ولا يستغرب من حنفي مثل هذا الكلام، فهذا ديدنه[١].

١ـ انظر: الاتجاه العلماني المعاصر في دراسة السنة النبوية دراسة نقدية دار النوادر ٢٠١٢. ص٣٣٣

المطلب الخامس

أدونيس:

أدونيس شاعر سوري، له عدة كتب، وله باع طويل في مجال الشعر، وكتب في الإسلاميات عدة كتب، أشهرها: (الثابت والمتحول) في أربع مجلدات، وكتاب النص القرآني وآفاق الكتابة، تكلم فيهما عن القرآن، وخصوصاً في كتابه الثاني.

كان أدونيس يصف القرآن بأنه نص لغوي خارج كل بعد ديني، فقال: أشير أولاً إلى أنني أتكلم عن الكتابة القرآنية بوصفها نصاً لغوياً، خارج كل بعد ديني، نظراً وممارسة: نصاً نقرؤه، كما نقرأ نصاً أدبياً. وأشير، ثانياً، إلى أنني لا أدخل في أي تساؤل حول المسافة بين وحيه وتبليغه، وتدوينه، ولا حول نزوله. وأضع جانبا كيفية التدوين، ومن دون، وظروف التدوين، والنقاش الذي دار حول هذا كله. وأشير، ثالثا، إلى أنني لا أدخل في الجدل التاريخي حول تسلسل السور أو النصوص: أهي متسلسلة وفقاً لنزولها أم لا؟ ولا أدخل كذلك في بناء السورة وتركيبها: هل فيها آيات نزلت في فترات متباينة؟. ولا أدخل في بحث التباين بين النزول والكتابة. أكتفي، رابعاً، بالإشارة إلى أن النص القرآني نزل متقطعاً على امتداد ثلاث وعشرين سنة، تبعاً للوقائع والأحداث ومقتضيات الحال، وإلى أنه كان يحفظ في الذاكرة، قبل تدوينه، وفي أثنائه، وقبل أن يتخذ هذا التدوين شكله الأخير في مصحف عثمان- الخليفة الثالث.

وربما أثارت عبارة "الكتابة القرآنية" تساؤلاً، ذلك أن القرآن نزل وحياً، وبلغ شفوياً. والكتابة عمل إنساني قام به أشخاص كلفوا به. والجواب عن هذا التساؤل هو أنني أتحدث عن النص القرآني كما من دون، استناداً إلى سماعه من ناقله النبي الذي سمعه مباشرة من الوسيط بينه وبين الله: الملاك جبرائيل، مما تجمع عليه الروايات كلها.١.

١ـــ النص القرآني وآفاق الكتابة أدونيس دار الآداب بدون سنة الطبع ص١٩

وهذا ما يشكك فيه أدونيس في كتابه "النص القرآني وآفاق الكتابة" يقول: "منذ أن أصبح الوحي موجوداً في لغة، ومنذ أن تحول إلى نص مكتوب، صار بوصفه كتابة هو المتكلم، أي صارت اللغة هي الذات المتكلمة١".

لقد جعل أدونيس بنية النص القرآني اللغوية هي الذات المتكلمة بعد كتابته، وهذا كلام يفتقر إلى دليل، وإنشاء يجانبه الصواب ويخالف العقيدة القارة في الفكر الإسلامي أن القرآن كلام الله تعالى، هذا المعتقد الذي صمد في وجه فتنة خلق القرآن في القرن الثالث الهجري، التي بثها أهل الاعتزال بادعائهم أن القرآن مخلوق، ورحم الله الإمام أحمد بن حنبل وجزاه عن المسلمين خيراً فقد بذل فائق الجهد وذاق أقسى ألوان العذاب للإبقاء على هذا الاعتقاد حياً في نفوس المسلمين إلى يوم القيامة.

إن للنص القرآني قداسة تمنع من الوقوع في شرك الحداثيين وإغواءاتهم واجتراءاتهم الحاقدة وأعمالهم الآثمة.

لقد رفض أدونيس النقل عن الغيبي وتبنى الإلحاد مدعياً أنه عودة الإنسان إلى طبيعته الأصلية، وهو ثورة تهدف إلى هدم سلطة يمارسها الإنسان باسم الوحي على الإنسان أو يمارسها باسم الغيب على الواقع، وصف النص القرآني نفسه بأنه "قرآن عجب " (٧٢: ١) لا من حيث لغته وحدها، بل أيضاً من حيث إجابته عن أسئلة الوجود والأخلاق والمصير. ووصف نفسه بأنه "الكتاب"- من حيث أنه مطلق اللغة، ومطلق الوجود، ومطلق المعنى. يتألف النص القرآني من سور، وتتألف السورة من آيات. والسورة لغة، هي المنزلة أو الرفعة. وهي كذلك ما حسن من البناء، وطال. وهي كل منزلة منه. وسمّيت السورة من النص القرآني سورة لأنها تتدرج منزلة منزلة، منقطعة عما يسبقها وعما يليها. أي أن لكل سورة مبتدأ وخاتمة، بهما تتميز عن غيرها. أما الآية فسميت بهذا الاسم، إما لأنها علامة تشير إلى وقف وانقطاع، وإما لأنها مجموعة من حروف القرآن. والسورة، من حيث البناء، مقطعة، متقطعة، مسجعة غالباً، ومقفاة

١ـــ المصدر السابق ص٤٢

أحياناً، خصوصاً في السور المكية. وهناك سور هي، على العكس، منتظمة، متواصلة، بأوزان متنوعة، وفقاً لإيقاعات تخرج على النظام الوزني. السورة، بشكل عام، مفتوحة كجزء محدود من فضاء غير محدود. إنها كمثل نجمة سابحة في سماء هي الكتاب. وكما أننا نستطيع أن نرى النجمة من جميع جهاتها المرئية، كذلك نستطيع أن نقرأ السورة من حيث شئنا. فهي لألأة وتوهج، أكثر مما هي معمار أحكمت هندسته من خارج. ويمكن أن نشبه السورة بأنها لوحة أو بساط باذخ من الكلمات، منتظمة في خطوط وأشكال وألوان، بتنوع وتعذب وتشابك. البياض بين آياتها جزء من هذا البساط، وهو بياض تكسوه علامة الوقف، الفاصلة بين الآية والآية. والصمت في قراءتها هو أيضاً جزء منها، لأنه يدخل بين الآية والآية بوصفه وقفاً كذلك.

كأن السور بستان هو الكتاب، وكل منها باب له. بستان نقدر أن ندخل إليه من أي مكان شئنا، ومن أية جهة. بستان بلا تخوم، ذلك أنه هو تخوم الأشياء كلها. كتاب للكون، هو الكون كله، والسور صفحاته. أو لنقل: السور كمثل النجوم تتآلف كلها في الفلك الواحد: الكتاب. معظم السور بوتقة تنصهر فيها الخطبة والمثل والنشيد، والحوار والقصص والصلاة، عالم الحضور وعالم الغيب، في نسيج متواصل من دون نقط وفواصل وأهلّة (تلك التي كان مالارميه يسميهما عكاكيز). والسورة من حيث بنيتها الموسيقية، خصوصاً السورة المكية، نظام إيقاعي خاص، حلله بيار كرابون دوكابرونا. (..........) في كتابه المهم (..........) وكان في ذلك رائداً، لم يسبقه أحد، ولم يتابعه أحد، فيما أعلم ١.

رأى كرابون أن لبعض السور المكية (رقم ٩٤، ٩٢، ٩٣) شكل الرباعية (......) ورأى أن بعضها يقوم على الترنيم (........) وأن بعضها يقوم على مؤلفات موسيقية غير معهودة، وأن في بعضها أصواتاً كثيرة تتحدث إلى النبي، وأوزاناً متعددة (السور ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٧٨، ٨١) كأنها حوارية أو مسرحية. ورأى في بعضها جملاً لا يربط بينها غير التجاور. وأن الإيقاع المهيمن يجيء من الوحدتين الوزنيتين: فاعلن، متفاعلن. ورأى أن لبعضها وزناً واحداً، وأن بعضها ثنائي الوزن، وبعضها متعدد الوزن، وأن بعضها (سورة ٦٩) يتضمن خمسة عناصر

١ـ النص القرآني وآفاق الكتابة أدونيس ص٣٣.

وزنية. وفي في أثناء تحليله الموسيقي، أشار إلى أن بعض السور قصصي يستعيد قصص التوراة، وإلى أن بعضها متأثر بالطرق الكتابية القديمة الكنعانية (سورة ٧٢) التي يشبهها بالكائنات (.........). ونشير هنا إلى أن موسيقى الشعر، كما عرفها العرب، أقل غنىً من موسيقى هذه السور. بهذه الموسيقى، تبدو اللغة كأنها نبض القلب، وحركة الجسد، وكأنها عناق حيّ مع حركة الكون. ولا تكمن البنية العميقة، في هذه الموسيقى، في التآلف بين حروف اللفظ المفرد وتناغمها وحسب، وإنما تكمن كذلك، وعلى نحو أخص، في طبيعة العلاقة القائمة بين الكلمة والكلمة- أو في النظم. وليس الفكر هو الذي يعيننا على اكتناه هذه الموسيقى، وإنما تكمن طريقنا إليه في الحس والذوق. هكذا تتمثل البنية الداخلية العميقة للنص القرآني في موسيقية لغته. فالنص القرآني نغم، ويمكن أن نتكلم عليه بوصفه نغماً. ولا تتدرج أنغامه في نسق معين، أو نظام وزني ثابت، وهذا ما يجعلها حركية ومفتوحة.

ويؤكد بإصرار أن الدين الإسلامي منذ استلامه السلطة حوّل الشعراء والمثقفين والمفكرين إلى موظفين أذلاء في دائرة سلطته.

وقد رد على ذلك الأستاذ لطيف هلمت بقوله: هذا التناقض في الرأي يدل على أن أدونيس يحمل في معظم تنظيراته الثقافية نوعاً من التذبذب.... إن تذبذب أدونيس في آرائه لا يخفى على قارئ جاد وعلى سبيل المثال أدونيس غير معجب بالشاعر ـ المتنبي ـ ولا ينظر إليه كأكبر شاعر عربي في جغرافية الشعر العربي القديم من الناحية الفنية بل يفضل عليه عدداً آخر من شعراء العرب، ولكن مع ذلك يخصص للمتنبي مكاناً مميزاً في كتابه المسمى الكتاب[١].

١ـ الخروج من الدوائر المربعة لطيف هلمت سنة الطبع ٢٠١٢ بدون دار نشر ص ٥٩

المطلب السادس

عرض فكر بعض علمانيي كردستان العراق

بعد ما عرضنا أفكار بعض أقطاب العلمانية في العالم الإسلامي، الذين لهم رواج كبير بين علمانيي كردستان العراق، بنشر أفكارهم وترجمة كتبهم إلى اللسان الكردي. وبيّنا أيضاً جذور ومصادر فكرهم، وأظهرنا أخطاء منهجهم وزيف آرائهم، نعرض في الفصل الثاني أفكار كُتاب علمانيين من كردستان، ومنهجيتهم في التعامل مع الإسلام. وسيتبين لنا –من خلاله – مصادر فكرهم، ومدى علاقتهم بالعلمانيين العرب، وهل وقعوا في نفس أخطائهم أم تجنبوها؟ ويتكون هذا الجزء من البحث من محاولة لقراءة فكر مجموعة من كتاب الكرد العلمانيين:

أولاً: فؤاد مجيد ميسري.

ثانياً: أميد قرداغي

ثالثاً: شوان أحمد:

رابعاً د.رفيق صابر.

خامساً. كتب أدونيس

المطلب الأول

فؤاد مجيد ميسري:

فؤاد مجيد ميسري كان واحداً من الذين يكتبون عن دين الإسلام، والتاريخ والفكر الإسلاميين، ومن متطرفي العلمانية في كردستان العراق. وقد عثرتُ على كتابين من مؤلفاته، هما: الفكر الأصولي الإسلامي قراءة سوسيولوجية، والمجتمع في ظل دولة الخلافة. وقد تبين منهما أن الرجل أخذ فكره عن العلمانيين العرب، ووقع في نفس أخطائهم من حيث يدري أو لا يدري. وقد رد عليه بعض أهل العلم، منهم : الناقد الكبير الأستاذ فاضل قرداغي، والأستاذ إكرام كريم، ولم يتركا لنا جانباً ننتقده فيه، وعليه نرجع إلى كتابيهما، لكشف منهجية مجيد ميسري، في تعامله مع الإسلاميات والتاريخ الإسلامي، علماً بأنه بعد صدور الكتابين لم يتجرأ ميسري على أن يدافع عن آرائه لضعف دليله وسرقته لأفكار غيره. وسنتخذ كتابه: الفكر الأصولي الإسلامي: دراسة سوسيولوجية[1]، مصدرنا الأساسي للرد عليه وكشف منهجه وخلفياته الفكرية.

منهجه في كتاب: الفكر الأصولي الإسلامي دراسة سوسيولوجية:

أولاً: منهج ومقصد كتبه:

نستطيع أن نقول: إن مجيد ميسري لم يلتزم بالأمانة العلمية، وهي أهم أخلاقيات الكتابة العلمية، ونقل عن مصادر كثيرة، ولم يرجع إليها مباشرة، وإنما نقل عنها بواسطة آخرين. وهو قد كتب ذلك الكتاب انطلاقا من خلفيته العلمانية لتحقيق غايات في نفسه مُخطط لها سلفاً. كالدعوة إلى تقليص حجم ونفوذ جميع الإسلاميين بكل تياراتهم ما داموا مسلمين بمتطرفيهم ومسالميهم، كما قال: ليس فرق بين المسالمين والمتطرفين ما دام هدفهم واحداً، وهو تمكين الشريعة الإسلامية، يجب أن يتقلص كل واحد منهما. ومنها اتهام الإسلاميين في كردستان بأنهم يخدمون

١ـ الفكر الأصولي الإسلامي بين الجهل وعدم القراءة فاضل قرداغي منشورات مشروع الضياء ط٢٠٠٩.

العرب[1]، لتشويه مكانتهم أمام الرأي العام[2]. ومنها أنهم ينتقدون الإسلام بنقدهم للإسلاميين، فهذا هو هدفهم الأساسي. وكان مجيد ميسري جاهلاً بكثير مما تحدث عنه في كتابه السابق، وننقل هنا بعض ما كتبه الأستاذ فاضل قرداغي في نقده لما كتبه ميسري:

١ـ جهله بالفقه:

يتهم مجيد ميسري الفكر الأصولي الإسلامي بأن الفقه الذي يقوم عليه هو فقه مستحدث من قبل الإنسان، لكنه وُضع في مستوى القرآن، وأُلبس لباس القداسة، وجُعل جزءاً من العقيدة. وهذا الفقه هو عقبة أمام أي محاولة لتجديد أصول الشريعة إذا أراد أن يتصالح مع الزمان[3]. إن الفقه الإسلامي بعضه من آيات الأحكام، جاءت من القرآن، وبعضه من السنة، وبعضه من اجتهادات الفقهاء. وفي زمن الانحطاط لم يجعل الفقه جزءاً من العقيدة، لأن مجال العقيدة مغاير لمجال الفقه، ومن جهة أخرى إن ميسري جعل كلمة الإيمان مكان العقيدة[4].

٢ـ جهله بالفلسفة:

إن من علامة جهل ميسري بالفلسفة أنه لا يعرف كيف يتحدث عن أي شيء، ويقول: إن الأصولية الإسلامية، مثل الكنيسة في العصر الوسيط، قامت ضد كل المكاسب العلمية. ثم إنه حدث عن محاربة الداروينية، والفلسفة العلمية إلى مراحل تطور التاريخ الإنساني ودياليكتيك الطبيعة، لأن الأصوليين الإسلاميين يحسبون أن ما ذكرناه عن الفكر، والفلسفة اليهودية وما تحدث عنه خطأ لأن الكنيسة في العصر الوسيط لم تكن ضد كل المكاسب العلمية، والتقدم العلمي

١ـ قضية الدستور المصري قضية مهمة بين المصرين، نشاهد ذلك عبر الفضائيات، وحين نشاهد فضائية ككلي كوردستان التابعة للحزب الذي يعمل فيه فؤاد، ما نحس أنها فضائية كردية، بل نحس أن الفضائية تابعة لعمرو موسى ومحمد البرادعي، ومع ذلك يتهمون الإسلاميين بخدمة العرب، أيهم يخدمون العرب: العلمانيون، أم الإسلاميون؟ ونترك الجواب للقارئ العزيز.

٢ـ المصدر السابق باختصار ص ٩ وما بعدها.

٣ـ الفكر الأصولي الإسلامي قراءة سوسيولوجية نقدية ص ٢٠.

٤ـ الفكر الأصولي الإسلامي قراءة سوسيولوجية نقدية بين القراءة وعدم القراءة فاضل قرداغي

بعد العصر الوسيط. وكان ميسري يضع نظرة غير علمية، وهي ماركسية في موضوعه، ويتحدث عن داروين وتطور الإنسان، ثم يتحدث عن دياليكتيك الطبيعة، ومصدر هذه الدياليكتيك يرجع إلى هيغل.... والمقصد من ذلك أن ميسري يتهم الإسلام الأصولي بأنه يحارب العلم...[١].

٣ـ جهله بالمفكرين الإسلاميين:

إذا كان هذا الرجل لا يدري ما هو كتاب: (في ظلال القرآن)، فكيف يحكم علي سيد قطب بالموضوعية؟.

ويقول ميسري: أي قارئ التفت إلى نظريات سيد قطب وأبي الأعلى المودودي، ومصطفى شكري، وعبد السلام محمد فرج، وحسن البنا، ومحمد رشيد رضا، وقبلهم الإمام الشافعي، يصل إلى العنصرية العربية، ولكن بلباس الدين[٢].

وأعتقد أن ميسري سمع اسم شيء لسيد قطب، وبعد ذلك تخيل أنه مقالة، ثم تحدث عنه بقوله: كان سيد قطب في مقالته بعنوان (في ظلال القرآن). أيُعدّ (في ظلال القرآن) مقالة، أم هو كتاب في ستة مجلدات لتفسير القرآن الكريم؟[٣]

وكان سيد قطب رحمه الله بعيداً عن نزعة القومية، والعنصرية، وكان شديد العداوة لفكر القومية والعنصرية.

وكان وطنه دار الإسلام وانتماؤه للإسلام، وقد صرح بذلك في تفسيره: (إن راية المسلم التي يحامي عنها " هي عقيدته، ووطنه الذي يجاهد من أجله" هو البلد الذي تقام شريعة الله فيه، وأرضه التي يدفع عنها" هي "دار الإسلام"، التي تتخذ المنهج الإسلامي منهجاً للحياة، وكل تصور آخر للوطن هو تصور غير إسلامي، تنضح به الجاهليات، ولا يعرفه الإسلام[٤].

١ـ المصدر السباق ص٤٧

٢ـ الفكر الأصولي الإسلامي قراءة سوسيولوجية نقدية١٩

٣ـ الفكر الأصولي الإسلامي قراءة سوسيولوجية نقدية بين القراءة وعدم القراءة فاضل قرداغي

٤ـ في ظلال القرآن: دار الشروق ج ٢ / ص ١٨٣.

ونتحدث في هذا المبحث عن مصادر فكر مجيد ميسري، وكيفية تعامله مع مصادرنا. أفكانت مصادره أصيلة من مصادر تراثنا الإسلامي، أم هي مصادر علمانية ؟!

يشير الأستاذ فاضل قرداغي إلى أن ميسري جمع كتابه من خمسة كتب[١]، وكتب في قائمة مصادره أكثر من مئة مصدر. منها:

١ـ كتاب حوار العلمانية لفرج فودة أحد منظري العلمانية أشار ميسري إليه واستشهد به على الإسلام، والإسلاميين.

٢ـ نصر حامد أبو زيد: كتاب الإمام الشافعي وتأسيس أيديولوجيته الوسطية، وكتاب نقد الخطاب الديني

٣ـ قاسم أمين: تحرير المرأة

٤ـ عبد الجواد ياسين: السلطة في الإسلام

٥ ـ علي الوردي : لمحات اجتماعية في تاريخ العراق.

٦ـ هادي العلوي: من قاموس التراث.

٧ـ حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية.

وأشار أيضاً إلى كتب أخرى لم أعثر عليها لكي أحكم عليها: أكانت بحوثاً علمية موضوعية في قراءته لدين الإسلام، أم افتراءاتٍ علمانية تحريفية، لتحقيق غايات مخطط لها سلفاً؟!

وله كتاب آخر بعنوان (المجتمع في ظل الخلافة)، وكان كتابه الثاني مثل كتابه الأول مليئاً بالانحرافات والمغالطات والتحريفات. وقد رد عليه الأستاذ إكرام كريم بكتاب عنوانه: (دولة

١ـ لتطور الفكر السياسي في الإسلام- خديجة النبراوي، والدكتور محمد نصر مهنا دار المعارف- القاهرة ١٩٨٤. الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية- المركز العربي للدراسات الإستراتيجية- د. جمال باروت، الصراع بين التيارين الديني العلماني في الفكر العربي المعاصر - محمد كامل ظاهر- دار البيروني، الإسلام المعاصر قراءة في خطابات دمشق ١٩٩٤، مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي- برهان الدين دلو ١٩٨٥.

الخلافة نهوض المجتمع وتطور الحضارة). وكان مجيد ميسري قد استخدم عدة مصادر، لكنه حرف كثيرا من مضامينها، ولم يستطع أن يكون باحثاً علمياً موضوعياً.

وقد كتب الأستاذ إكرام في مقدمة الكتاب قائلاً: (في البداية أسجل على الكتاب عشر ملاحظات ثم أرد على الكتاب موضوعاً بعد موضوع، ونحلل ما كتبه فؤاد مجيد، وفي بعض المواضع زور من نقل المعلومات من المصادر التي اعتمد عليها، ومعادياً للإسلام، والقرآن والحديث، والخلفاء، والصحابة)[١].

نظرة في كتاب المجتمع في ظل الخلافة:

تظهر عداوة فؤاد مجيد لمجتمع الخلافة الشرعية من عنوان كتابه، فكتب :(المجتمع في ظل الخَلافة) بفتح الخاء، ومن عرف أبجديات اللغة العربية يعرف أن بينهما فرقاً كبيراً، لأن الخَلافة بالفتح بمعنى الحماقة، والخِلافة بالكسر بمعنى الإمارة، والنيابة[٢].

وتفسير فؤاد مجيد للتاريخ كان تفسيراً مادياً كغيره من العلمانيين والماديين، وهو التفسير المعروف بالتفسير المادي للتاريخ – المادية التاريخية عند الماركسيين- وتُقابله تفاسير أخرى هي أحسن وأحكم منه، علماً بأن التاريخ كما يمكن أن يصنع بدافع مادي، يمكن أيضاً أن يُصنع بدافع ديني، وبدوافع أخرى[٣]. فالتفاسير متنوعة، منها الماركسي[٤]، والمثالي كما عند هيجل[٥]، والحضاري عند توينبي[٦]، والتفسير القومي[٧]، والتفسير بالغريزة عند فرويد[١]، ولكنه أخذ التفسير المادي فقط ولم يأخذ تفاسير أخرى.

---

١ ـ انظر: دولة الخلافة نهوض المجتمع وتطور الحضارة ص٣.

٢ ـ انظر: إكرام كريم دولة الخلافة نهوض المجتمع وتطور الحضارة ص٤.

٣ـ مرجع سابق ص٥

٤ـ انظر: د.محمد بن صامل السلمي- منهج كتابة التاريخ الإسلامي- دار ابن الجوزي السعودي ص ١٦٦

٥ـ انظر: المصدر السابق ص١٧٠

٦ـ انظر: المصدر السابق ص١٧١

٧ـ انظر: المصدر السابق ص ١٧٢

والغريب في الأمر أن الكاتب لم يعجبه أي جانب من جوانب الإسلام، ورفض الإسلام من الألف إلى الياء، وقال: إن دين الإسلام مثل دين عيسى يجعل الفقر، والغنى من القدر وإرادة الله لا تقبل التغيير، وصاحب العقيدة الصحيحة هو الشخص الذي يذوق العذاب والجوع في الدنيا لكي يعيش في الآخرة بفرح وعيش سعيد[٢].

ولا شك أن من قرأ أبجديات الإسلام يرى أن مسألة العمل من أهم المسائل لتطوير المجتمع، سواء في حياة الرسول أو أصحابه. لكن فؤاد مجيد خلط بين مفهومي الكسب والعمل لأنه جاهل باللغة العربية، وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تحثنا على الكسب وطلب الرزق، وتسخير الأرض لنا وتذليلها من أجل المشي في مناكبها ذكرهما في القرآن ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ الجاثية١٣ و﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشاً وَالسَّمَاء بِنَاء﴾ البقرة٢٢. ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّن نَّبَاتٍ شَتَّى﴾ طه٥٣، و﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ ﴾ الملك ١٥. وتسخيراً لعمارة الأرض قال تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ هود:٦١، ولأن فؤاد لم يقرأ القرآن الكريم والتراث الإسلامي لذا يحسب أن الإسلام مثل المسيحية، ومنها قوله تعالى :: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (الجمعة/ ١٠).

إن المنهج الإسلامي يتسم بالتوازن بين العمل لمقتضيات الحياة في الأرض، وبين العمل لتهذيب النفس، والاتصال بالله تعالى وابتغاء رضوانه، والاستعداد لليوم الآخر. منها قوله تعالى : ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَلا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ (القصص/ ٧٧)، إنّه ليس من الإسلام في شيء أن يتجه المسلم بجميع قواه وطاقاته لتحصيل متع الحياة، والظفر بملاذها وينصرف عن عبادة الله تعالى، ولا أن يحدث العكس، وإنما عليه أن يعمل لدنياه وآخرته معاً.

١ــ انظر: المصدر السابق ص١٧٣

٢ــ فؤاد مجيد ميسري المجتمع في ظل الخلافة ١١٥..

إنّ القرآن الكريم قد دعا الناس إلى العمل، وحثهم عليه وحتم عليهم أن يكونوا إيجابيين في حياتهم يتمتعون بالجد والنشاط ليفيدوا ويستفيدوا، وكره لهم الحياة السلبية، والانكماش والانزواء عن العمل، قال تعالى: ﴿فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيهِ النُّشُورُ﴾ (الملك/ ١٥).

إنّ الله تعالى خلق الأرض، وملأها بالنعم والخيرات لأجل أن يعيش الإنسان في رفاهية وسعة قال تعالى: ﴿وَآيَةٌ لَهُمُ الأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ * وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنَ الْعُيُونِ * لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيدِيهِمْ أَفَلا يَشْكُرُونَ﴾ (يس/ ٣٣-٣٥)، ولن يظفر الإنسان بهذه النعم إلا بالعمل والجد والكسب. وقد استفاضت كتب الحديث والسيرة النبوية بالدعوة إلى العمل والحث عليه من جهة، وأضافت عليه أسمى النعوت والأوصاف من جهة أخرى. من ذلك :

أ. العمل شرف: إنّ العمل، وإن هان شرف للإنسان، وكرامة، وهو خير له من أن يسأل الناس ويعيش كَلاً عليهم وإلى ذلك يشير الحديث الشريف: "لأن يأخذ أحدكم حبله، فيذهب به إلى الجبل فيحتطب ثمّ يأتي به فيحمله على ظهره خير له من أن يسأل الناس ".

ويقول الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ "من أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه" إن الإسلام لا يرضى للمسلم أن يعيش عالة على غيره، ولا يسمح له أن يترك الكسب ويتكل على الدعاء ليرزقه الله من غير عمل، فقد جاء في الحديث الشريف: "إن الله يكره العبد فاغراً فاه يقول: يا رب ارزقني".

إنّ الله تعالى خلق الأشياء وربطها بأسبابها الطبيعية، وليس للإنسان أن يترك ذلك لأنّ ذلك يُحدث خللاً في نظام الحياة واستقامتها. وما ندري من أين جاء فؤاد ميسري بهذه النصوص!.

وفي النهاية نشير هنا إلى أن فؤاد مجيد ميسري مُصاب بمرض نفسي، فهو لا يتحمل أي نقد له ولا لأمثاله. ففي مقدمته للطبعة الثالثة من كتابه كتب مقدمة طويلة، من يقرأها يتبين له أن الرجل خلط أشياء كثيرة، واتهم بعض الناس بتهم عجيبة لم يتهم بها أي شخص آخر. وهذا بسبب أنه لم يكن قادراً على الرد، وكان متخوفاً من انكشاف أمره وحقيقته أمام الناس، بما فعله من تحريفات ومغالطات واتهامات باطلة للإسلام وأهله، وأن ما كتبه هو وأمثاله عن الإسلام وأهله ما هو إلا أباطيل وتحريفات لا قيمة علمية لها.

المطلب الثاني

أميد قرداغي

أميد قرداغي من الذين يكتبون عن الإسلام من منظور علماني، وله نشاطات لتشويه الإسلام، ويدافع عن النظرية الداروينية، وله مقالات كثيرة حول الإسلام، وفي الآونة الأخيرة نشر كتاباً بعنوان: (مشكلات الفكر الديني).

وكان تعامله مع الإسلام مثل تعامل الآخرين معه، وهو لم يقرأ المصادر الإسلامية، وإنما قرأ ما كتبه الحداثيون العرب، عن الإسلام وأهله، وفيما يأتي نعرض جوانب من كتابه.

منهجه في الكتاب:

يتكون كتابه من ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مشكلات النظرية في الفكر الديني: يتحدث عن قضية المُقَدس، والمعنى والحقيقة، وتعامل الفكر الديني مع المفهوم: (التاريخ، والتراث، والخطاب).

والمبحث الثاني يتحدث عن الكرد ومشكلة الفكر الديني، وفروع المبحث: الكرد وجدلية الدين والنهضة، الديمقراطية والفتوى، الأيديولوجيا والأوهام، الخطاب الديني والسلطة.

وفي المبحث الثالث يتحدث عن الإسلام والقومية العربية، والإسلام والغرب.

وفي مقدمة الكتاب تحدث عن شيء عجيب، مفاده أن سبب عدم تحقيق الديمقراطية حتى الآن يرجع إلى الفكر الديني وإشكالياته[١]، وحسب زعمه أنه لتحقق الديمقراطية يجب فصل القانون عن الدين، ويكون بعيداً عنه. وقد قال بهذا الزعم الباطل غيره من الكتاب الكرد، منهم: مريوان، وريا قانع، وملا بختيار، وبختيار علي. وزعمهم هذا مردود، لأن الديموقراطية ليست أيديولوجيا حتى تثبت مع العلمانية، بل آليات لتداول السلطة

١ـ انظر: إشكاليات الفكر الديني منشورات المعهد الكوادر ط٢٠١٢.

وإذا نظر القارئ إلى كتاب أميد قرداغي يرى أن كل مصادره من كتب العلمانيين، ولم يعتمد على مصدر موثوق من مصادر التراث الإسلامي[١]. ومن درس هوامش الكتاب يرى أشياء عجيبة، فهو يتحدث عن موضوع ثم يكتب في الهامش مصدراً آخر، ويتحدث عن جدلية العقلانية والعروبة عند د.محمد عمارة ودفاعه عنهما، ثم يكتب في الهامش كتاباً لمحمد عابد الجابري[٢].

ومن قرأ كتابه التنوير والتزوير كالصفحة التي تحدث فيها عن ميشل عفلق يجد أنه ينقل مقولاته ولم يعلق عليها شيئاً[٣].

ولما تكلم قرداغي عن مقاصد الشريعة[٤]، نقل ما كتبه محمد عابد الجابري في انتقاده للأصوليين واهتمامهم الشديد بالمباحث اللغوية والمسائل النحوية وإغفالهم لمقاصد الشريعة. فمن ذلك أنه جعل الموضوع إشكالية، وكان مما قاله:

إن أول ما يلفت الانتباه في الدراسات والأبحاث البيانية سواء في اللغة أو النحو أو الفقه...هو ميلها العام الواضح إلى النظر إلى اللفظ والمعنى ككيانين منفصلين أو على الأقل كطرفين يتمتع كل منهما بنسبة واسعة من الاستقلال عن الآخر.

وحكم الجابري على علم الأصول منذ الشافعي إلى الغزالي بأنه كان يطلب المعاني من الألفاظ ، فجعلوا من الاجتهاد اجتهاداً في اللغة التي نزل بها القرآن فكانت النتيجة أن شغلتهم المسائل اللغوية عن المقاصد الشرعية فعمقوا في العقل البياني وفي النظام المعرفي الذي يؤسسه خاصيتان لازمتاه منذ البداية. وقد كرر القرداغي نفس الكلام.

١ـ مرجع سابق ص ٧٠.

٢ـ المصدر السابق ص ٢٣١، وهامش ٧٣د. محمد عابد الجابري- بنية العقل العربي.

٣ـ انظر: د.محمد عمارة الإسلام بين التنوير والتزوير. دار الشروق ط١ ١٩٩٥. ص ١٠١.

٤ـ انظر المصدر السابق ١٦٢

وفي سياق هذا الكلام قال د. فهد العجلان: لا أظنّ أن أحداً من العلماء قد قُدّم بحالة مختلفة عن صورته الحقيقية، كما حصل مع الإمام أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت ٧٩٠هـ). فلقد حرص كثير من المنحرفين على وضع اسم (الشاطبي) في واجهة تأويلاتهم المنحرفة للأحكام والنصوص الشرعية، واتخذوا من (موافقات) الشاطبي ذريعة للتهوين من النصوص الجزئية كافّة بدعوى المصلحة أو العقل أو التمسك بالأصول والكليات و(بذلك يكون الشاطبي قد دشن قطيعة إبيستمولوجية حقيقية مع طريقة الشافعي وكل الأصوليين الذين جاؤوا بعده[١]. ومن قرأ كتاب أوميد قرداغي رأى هذه النقولات بالكردي، لكنه لم يشر إلى أي مصدر من المصادر، لا من العلمانية، ولا من الإسلامية" علماً بأن كل ما قاله قرداغي حول مقاصد الشريعة كان من كلام د. محمد عابد الجابري[٢].

ومن قرأ كتاب القرداغي رأى فيه أشياء لم يرها في كتاب آخر. منها أنه حين تحدث عن د. محمد عمارة بأنه يمدح مشيل عفلق، ثم يكتب في هامشه كتاباً توفي صاحبه منذ أكثر من ألف سنة، وهو كتاب "الرسالة" للإمام الشافعي، فما دخل مدح محمد عمارة هنا[٣]؟ وأنا أعتقد أن أميد قرداغي لم ير كتاب الرسالة، وإنما ربما رأى نقولاً منه في كتب محمد عمارة.

وكتب في مصادره تسعة وخمسين مصدراً، منها القرآن الكريم، والرسالة، والتنوير والتزوير، والباقي كلها مصادر علمانية، منها :

الأول: د. نصر حامد أبو زيد:

١ــ الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة.

٢ــ إشكاليات القراءة وآليات التأويل

٣ــ فلسفة التأويل.

١ــ معركة النص. نشر مجلة البيان- صالح العجلان سنة ٢٠١٢

٢ــ انظر: بنية العقل العربي مركز دراسات الوحدة العربية ص ٥٤

٣ــ انظر(إشكاليات الفكر الديني) ص ٢٣٥ هامش ٧٦. من صفحة ٢٧٨.

والثاني: محمد عابد الجابري.

١ـ الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية

٢ـ تكوين العقل العربي

الثالث: محمد أركون:

١ـ الفكر الإسلامي قراءة علمية.

٢ـ الخطاب والأنسنة في الفكر العربي.

٣ـ الإسلام. أوروبا. الغرب

٤ـ الفكر الإسلامي نقد واجتهاد.

٥ـ الاستشراق بين دعاته ومعارضيه.

الرابع: د. حسن حنفي

١ـ مقدمة في علم الاستغراب

الخامس: علي حرب

١ـ الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة.

٢ـ النص والحقيقة نقد الحقيقة.

٣ـ التأويل والحقيقة قراءات تاريخية في الثقافة العربية.

ومن مصادره الأخرى: كتب محمد شحرور، وسيد محمد القمني، وعبد الله العروي،وجورج الطرابيشي، وعبد المجيد الشرفي، وساطع الحصري.

المطلب الثالث

شوان أحمد:

كان شوان أحمد أحد الكتاب العلمانيين في كردستان العراق، كتب عدة مقالات حول الفكر الإسلامي بنظرة علمانية، وترجم كثيراً من كتب محمد أركون وهاشم صالح وعفيف الأخضر، إلى اللغة الكردية. وكان شوان حريصاً على ترجمة مؤلفات العلمانيين العرب، فما إن يصدر منها كتاب، حتى يسرع إلى ترجمته إلى اللغة الكردية، علماً بأن الرجل لم يكن يعرف اللغة العربية جيداً، لذا أخطأ كثيراً حين ترجم مقالة عنوانها: (الإسلام والدولة الحديثة) للدكتور عبد الوهاب الأفندي[1].

مصادر فكر شوان أحمد :

كان شوان أحمد كأي علماني آخر مصادره قليلة، برغم أنه كان مترجماً. وكانت له عدة بحوث. ومن مصادره كتاب (الإسلام وأصول الحكم) لعلي عبد الرازق. وقد مدح مؤلفه، لأنه كان من خريجي الأزهر، وقاضياً. لكنه تناسى أن هذا الرجل الذي مدحه قد انتقده معاصروه، وردوا عليه ببحوث كثيرة، وبينوا أخطاءه وانحرافاته. وكتب شوان أحمد في مقدمة مقالته قولاً لعلي عبد الرازق: (إن الإسلام لا حكم، ودين ولا دولة)، ثم أشار في الهامش إلى عدة مصادر[2] وكتب في مقالته حديث الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ: (أنتم أعلم بشؤون دنياكم)، ثم كتب الآية الكريمة ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيْطِرٍ﴾ وتغافل عن معنى الآية، فهي لا علاقة لها بموضوع الحديث، وإنما تتعلق بعدم إكراه الناس على الإيمان، كما قاله ابن عباس ومجاهد، وليس معناها

١ـ انظر: فاضل قرداغي: http://www.zagros.org/fadhil/f-articles/ زرنا الموقع ٢٠١٢/١٢/٢٠

٢ـ ١ـ النهضة، وسقوط في الفكر المصيري الحديث. غالي شكري دار الطليعة طبعة الأولى ١٩٧٨، ص

٢ـ نقد الحقيقة- علي حرب- المركز الثقافي- بيروت- الدار البيضاء- الطبعة الثانية

٣ـ قراءة في أوراق الراشدين- فرج فودة- دار مصر الجديد الطبعة الأولى ١٩٩٠.

٤ـ الطاغية دراسة فلسفية لعصور من الاستبداد السياسي سلسلة عالم المعرفة الطبعة الأولى ١٩٩٠.

كما زعم شوان" لأن ما قاله شوان مخالف للقرآن الكريم، والسنة النبوية ولما كان عليه الخلفاء الراشدون.

وكتب الرجل في قائمة مصادره: تاريخ الرسل والملوك للطبري، ومروج الذهب للمسعودي، البداية والنهاية لابن كثير، ولم يطلع عليها، وإنما ذكرها في مصادره لُيكثر بها مصادره. وأنا مقتنع بأن شوان لم يقرأها، لأنه لم ينقل منها شيئاً. وله كتاب آخر عنوانه (إسلام سياسي)، ذكر في مقدمته كلاماً عن حسن البنا وسيد قطب، ولم ينقل من كتبهما إلا من اثنين فقط، وهما: (معالم في الطريق) لسيد قطب و(مجموعة الرسائل)[١] لحسن البنا، وباقي مصادره كانت كتباً معادية للإسلام، ثم إنه كتب مقالاً آخر بعنوان: سيد قطب وتكفير المجتمع والدولة، وهي مقالة مضحكة، كتبها في ست وعشرين صفحة، تضمنت ستة وتسعين مصدراً. ونحن هنا لن نتعرض لمحتواها، لكن حين ننظر في مصادره، نرى كثيراً منها بعيداً عما كتبه سيد قطب بنفسه. بل إن مصادره، كانت كتب أعدائه ومخالفيه[٢]. وكأن شوان لم يستطع أن يقرأ كتب سيد قطب، فقرأ ما كتب نصر حامد أبو زيد[٣]، وحسن حنفي[٤]، وأوليفيه روا[٥]. وانتقد شوان أحمد الإسلاميين بأنهم لم ولن يقبلوا كلام محمد أركون وأمثاله عن الإسلام، مثلاً وكلام دانيال بابيس، وسلمان رشدي، وأوريانافالاجي، ونصر حامد، وعبد الوهاب المؤيد، وبيرناد لويس، وفرج فودة، وأرشاد مينجي، وتسليمة نسرين، لكنهم من جهة أخرى يقبلون كلام روجيه جارودي، ونعوم تشومسكي، وإدوارد سعيد، وغراهام فولر، ويرون أنهم من المنصفين[٦]، ولكن شوان غفل عن أن كتابات أركون وأمثاله

١ـ إسلامی سیاسی شوان ئەحمەد چاپخانەی رەنج چاپی چوارەم لاپەرە ١١.

٢ ـ إسلام سياسي شوان أحمد صفحة ٩٧.

٣ـ القول المفيد في قضية أبو زيد ـ مدبولي القاهرة الطبعة الأولى، ٢٠٠٠ ونقد الخطاب الديني نصر حامد أبو زيد سينا للنشر القاهرة الطبعة الثانية ١٩٩٤، النص والحقيقة على حرب المركز الثقافي بيروت

٤ـ الدين والثورة حسن حنفي ١٩٥٢ ـ١٩٨١ الحركات المعاصرة مكتبة مدبولي القاهرة تاريخ النشر بدون السنة

٥ـ أوليفيه روا تجربة الإسلام السياسي ترجمة نصير مروة دار الساقي بيروت الطبعة الثانية ١٩٩٦

٦ـ انظر: شوان أحمد إسلام سياسي ص ٥٣

مليئة بالأخطاء والتزوير، والتحريف، يكفي ردود كل من د.محمد المزوغي وجورج الطرابشي لكتابات محمد أركون، برغم أنهما من العلمانيين بل يعد محمد المزوغي من أشد العلمانيين.

وترجم شوان أحمد عدة كتب، منها :

١ـ الأيديولوجيا المعاصرة، لجورج طرابيشي، وترجمه إلى العربية هاشم صالح.

٢ـ إشكالية الأصولية الإسلامية لمؤلفه هاشم صالح.

٣ـ الدين والعلمانية والأصولية لمحمد أركون.

٤ـ الحداثة والراسيزم لجورج طرابشي.

٥ـ العلمانية والأصولية لعفيف الأخضر

٦ـ الفلسفة والتنوير والأصولية، كتاب مكون من مجموعة مقالات، لكن شوان أحمد لم يشر إلى أي كاتب. ومن يقرأ المقالات يتضح له أنها كلها من مقالات الحداثيين العرب، وأمثالهم.

٧ـ الإسلام السياسي مجموعة من المقابلات المجموعة من الصحف والمجلات.

٨ ـ كتاب عشر سنوات بعد أحداث سبتمبر، وهي مجموعة من المقالات بعضها كتبه شوان، وبعضها مترجم

المطلب الرابع

د. رفيق صابر

يُعد رفيق صابر من العلمانيين الذين كتبوا عن الإسلام وتاريخ المسلمين، وله عدة كتب ومقالات حول ذلك. ونشير هنا إلى كتابين فقط من كتبه، يتضح منهما كيف تعامل الرجل مع الإسلام وتاريخه.

ورفيق صابر مثل أي علماني آخر يعتمد في مؤلفاته وكتابته عن الإسلام على مؤلفات العلمانيين العرب. ومن دون أن يرجع إلى مصادر التراث الإسلامي. ثم بعد ذلك نجده يكتب ويتكلم في قضايا هامة، كقضية التاريخ الإسلامي وفلسفته.

ولرفيق صابر عدة كتب، منها كتاب تناول فيه قضايا هامة من منظور استشراقي، سماه: كتاب إمبراطورية الرمال. وقد رد عليه الأستاذان : محمد يوسف، وفاروق رفيق، فسماه محمد يوسف: إمبراطورية التضليل[١]. فكان مما بينه أن رفيق صابر أخذ مادة كتابه من بعض ما كتبه محمد عابد الجابري.

لكشف ما كتبه رفيق صابر، يكفي ما كتبه الأستاذ محمد يوسف، وبدأ في المقدمة حول كتاب إمبراطورية الرمال: قرأت كتاب إمبراطورية الرمال، فتعجبت! كان بالأمس شاعراً ثم هو اليوم يكتب فجأة عن علم خطير كالتاريخ، والأغرب أنه يكتب في فلسفة التاريخ الإسلامي.ثم قال: بعد قراءتي للمقال بالكردية لاحظت روح الجابري في الكتاب، خاصة كتاب العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، لاحظتها تسري في المقال، لكنه أجرى عملية جراحية لمقولاته وأفكاره الإيجابية في الكتاب.

ويُلاحظ على رفيق صابر أنه طرح كماً هائلاً من المواضيع في بداية هذا المقال من دون ربط واضح بينها، مع أنه قال في بداية المقال: (إن هذا المقال لا يشمل المحتوى الفلسفي للإسلام ومسألة

١ــ مجلة راية الإسلام السنة١٣، عدد ١ذوالحجة ١٤١٩ــ نازار١٩٩٩.إمبراطورية الرمال أم إمبراطور التضليل رداً على مغالطات رفيق صابر، محمد يوسف ص١٩

الوحي، بل يبحث الجانب الأنثروبولوجي للإسلام، وخصوصاً الجانب الاجتماعي الثقافي ومحتوى الدولة) إنه قال ذلك وقرر أنه لا علاقة له بالجانب العقدي ومسألة الوحي في الإسلام مع أنه لم يبق سهماً من جعبته إلا وجهه إلى العقيدة الإسلامية وأساسها، وجوهرها (القرآن الكريم). كما أنه وصف الإسلام مراراً بأنه أحد الأنظمة الميثولوجية (الأسطورية).

ودعوى ميثولوجية الإسلام تكفي وحدها لتبين أباطيل رفيق صابر حول القرآن الكريم، وترديده للدعاوى الزائفة بحق القرآن، والتي قال بها أبناء المستشرقين من الباحثين العلمانيين والماركسيين العرب، الذين لا يلتقطون في أسفار التاريخ إلا القاذورات والأخبار الساقطة التي لا تثبت أمام التحقيق العلمي للأخبار. ومجرد نقل هذه الأخبار في كتب التاريخ الإسلامي لا يعني أنها صحيحة، وإنما التحقيق العلمي هنا هو الحَكَم الذي سيُميز صحيح الأخبار من سقيمها. كما أن ورودها في كتب التاريخ يدل على سعة الأفق والروح السمحة ورحابة الصدر التي كانت تتمتع بها الحضارة الإسلامية، فلو تصفحت سجل الحضارة الشيوعية لرأيت كيف أن الأدبيات المكتوبة في شتى حقول المعرفة الإنسانية كانت لصالح الطبقة الحاكمة (نيوكلامنتورا) حتى أدبيات كبار كتاب الغرب في الأدب والعلوم السياسية كانت تعتبر هذياناً برجوازياً، وقد قال خروشوف في أيامه: (إنهم لو وضعوا قرداً على آلة كاتبة لكان بإمكانه أن يكتب ما يكتبه أندريه مالرو، وإليوت، وسارتر وغيرهم) بالإضافة إلى قول رفيق صابر بقول هؤلاء، فهو كرر أيضاً ادعاءات ومزاعم بعض الفرق الضالة حول القرآن. وهذا لا يصح، ففي الحديث عن الفرق الإسلامية ـ أياً كانت ـ وعن مواقفها وأطروحاتها يتطلب المنهج العلمي منا أن نحاكم هذه الفرق وهذه الآراء بالإسلام نفسه، وإلى قواعده المبنية على القرآن والسنة، وعلى ما أجمع عليه غالبية المسلمين.

وهذا الرجل استخدم التدليس والتلاعب على طريقة الشيوعيين حين ادعى أن من أسباب الاختلافات بين المسلمين (كما يتحدث عنها مؤرخو الإسلام في ذلك العصر، هو ما يتعلق بمسألة التثبيت والتلاعب ببعض آيات القرآن الكريم) ص: ٢٢

واستخدم نفس الأسلوب بشكل أعم حين قال: (وأكثر من هذا، ـ وحسب مؤرخي الإسلام في ذلك العصر ـ كان القرآن الأصلي أكثر بثلث من قرآن الدولة) ثم يؤكد أن حكام الدولة كانوا

يغيرون في القرآن ويبدلون حسب مصالحهم بل يصل به حقده على القرآن الكريم إلى إشراك شخص مثل (الحجاج) في مسألة صحة القرآن وعدمها. وقال: (حسب هذه المصادر الإسلامية ـ أية مصادر هذه؟ ـ قام الحجاج بإجراء تغيرات كبيرة في النصوص بعد أن أوكل إليه الأمر بتثبيت مصحف الدولة) ص٢٢.

ومن المعروف أن أمر جمع القرآن الكريم تَمّ زمن الخليفة أبي بكر الصديق -رضي الله عنه-، فجمعت كل سوره بإجماع من الصحابة، وباقتراح من أمير المؤمنين عمر بن الخطاب- رضي الله عنه- ولندع رواية البخاري تروي لنا ذلك: قال زيد بن ثابت ((أرسل إليّ أبو بكر بعد مقتل أهل اليمامة، وعنده عمر، فقال أبو بكر: إن عمر أتاني فقال: إن القتل قد استحر يوم اليمامة بالناس، وإني أخشى أن يستحر القتل بالقراء في المواطن، فيذهب كثير من القرآن، إلا أن تجمعوه، وإني لأرى أن تجمع القرآن. قال أبو بكر: قلت لعمر: كيف أفعل شيئا لم يفعله رسول الله- صلى الله عليه وسلم-؟ فقال عمر: هو والله خير، فلم يزل عمر يراجعني فيه حتى شرح الله لذلك صدري، ورأيت الذي رأى عمر، قال زيد بن ثابت، وعمر عنده جالس لا يتكلم، فقال أبو بكر: إنك رجل شاب عاقل ولا نتهمك، كنت تكتب الوحي لرسول -الله صلى الله عليه وسلم-، فتتبع القرآن فاجمعه. فوالله لو كلفني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل علي مما أمرني به من جمع القرآن. قلت: كيف تفعلان شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فقال أبو بكر: هو والله خير، فلم أزل أراجعه حتى شرح الله صدري للذي شرح الله له صدر أبي بكر وعمر، فقمت فتتبعت القرآن أجمعه من الرقاع والأكتاف والعسب، وصدور الرجال، حتى وجدت من سورة التوبة آيتين مع خزيمة الأنصاري لم أجدهما مع أحد غيره: {لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم} . إلى آخرهما.

وكانت الصحف التي جمع فيها القرآن عند أبي بكر حتى توفاه الله، ثم عند عمر حتى توفاه الله، ثم عند حفصة بنت عمر. يؤكد البخاري رحمه الله أن زيد بن ثابت - رضي الله عنه كان يحفظ القرآن كله على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فعن أنس - رضي الله عنه -قال جمع القرآن على عهد النبي - صلى الله عليه وسلم- أربعة كلهم من الأنصار: أُبي بن كعب

ومعاذ بن جبل، وأبو زيد، وزيد بن ثابت... رقم الحديث ١٥٦٩ مختصر صحيح البخاري دار السلام.

وقد قارن الأستاذ محمد يوسف بين الجابري وبين رفيق صابر، فكان مما قاله : فلنناقش هذه الأفكار الاستشراقية والعلمانية التي نقلها (رفيق صابر) في كتابه نقلاً حرفياً من كتاب ومفكرين معروفين مع نزع الحد الأدنى من الموضوعية التي كانت تتسم بها بعض تلك الأفكار في سياقها الأصلي. ولو أخذنا موضوع الغنيمة في مقال (رفيق صابر) وقارناها بأبحاث ملهم رفيق صابر لوجدنا نفس نص الدكتور محمد عابد الجابري في كتابه (العقل السياسي العربي ـ محدداته وتجلياته) في حين يعمم رفيق صابر مصطلح الغنيمة كمحدد وحيد والمحرك الأول والأخير لجميع التاريخ الإسلامي انطلاقاً من نزعته الماركسية التقليدية في جعل الاقتصاد عاملاً وحيداً في تفسير التاريخ دياليكتيكياً، والتي يسميها الجابري الماركسي بالمرحلة الستالينية، فالستالينية، بعد أن أصبحت وصمة سوداء في التاريخ هناك على الجانب الآخر من العالم ـ ما زالت تُمارس بين الشيوعيين الكرد بكل عفوية نظرياً وعملياً وواقعاً معيشاً في ممارستهم السياسية والأدبية. وانطلاقاً من هذا التمذهب التقليدي والستاليني الماركسي يعتقد (رفيق صابر) أن تاريخ الإسلام وحضارته هو تاريخ الدماء المسفوحة للشعوب غير الإسلامية، وأن الجيش الإسلامي كان جيشاً تتحكم فيه العقلية القبلية والقيم البدوية التي لا تندفع في غزواته إلا بدافع الغنمية. يقول (رفيق صابر) في هذا الصدد: كان البدو الذين تربوا على الدم وكبروا على امتداد تاريخهم يؤمّنون أكبر قسم من قوتهم عن طريق الحرب والغزو والهجوم، أصبحوا قوة أكثر تأثيراً في الجيش العربي. لقد توجهوا بكل ما يحملون من العادات والتقاليد والثقافة البدوية إلى البلدان الأخرى وهاجموا هذه البلدان باسم الجهاد.

يقول الجابري: القبيلة، الغنيمة، العقيدة، ثلاثة مفاتح نقرأ بواسطتها التاريخ السياسي العربي فهي إذاً محددات (العقل) الباطن لهذا التاريخ: العقل السياسي.

وإذا كنا قد تحدثنا عن هذه المحددات بالترتيب المذكور فإن ذلك لا يعني من حيث الأهمية الفعلية أنها هي كذلك. إن أهمية هذا المحدد أو ذلك تختلف من حالة إلى أخرى ومن عصر إلى

آخر. إذاً كان من الممكن القول إجمالاً، إن العقل السياسي العربي كان يتحدد في العصر الجاهلي بالقبيلة والغنيمة أساساً، وفي عصر النبوة بالعقيدة أولاً، ولا شك أن عصر الخلفاء الراشدين امتداد لشفافية عصر النبوة وقيمها كما يؤكد ذلك (الجابري) نفسه.

وهناك قدر كبير من التبسيطية في حديث (رفيق صابر) عن المجتمع العربي قبل الإسلام وبعده، فسكان الجزيرة العربية بأكملها في نظره كانوا من البدو، ولا عمل إلا غزو بعضهم بعضاً للقتل والسلب والنهب. لا مدن ولا تجارة ولا مراكز حضرية، علماً أنه لا يعنيني الدفاع عن العرب بقدر ما يعنيني دفاعي عن الإسلام، وللتداخل الشديد بين التاريخ الإسلامي مع العرب على الأقل في مراحله الأولى، لا بد أن نصحح هذه النظرة الخاطئة المحكومة بمشاعر أيديولوجية سلبية، ولا بالعصبية القومية، لأن (رفيق) ينطلق في إصدار أحكامه ومشاعره من منطلق أيديولوجي يساري، لا من منطلق قومي، وإن حاول التظاهر بذلك أحياناً، فلم تكن الجزيرة مجرد صحراء قاحلة لا يعيش فيها إلا البدو، بل كان البدو يشكلون فئة إلى جانب فئات أخرى، فقد كان هناك سكان المدن والواحات، وكانت الجزيرة مركزاً مهماً للتجارة" لوقوعها وسطاً بين دول وإمبراطوريات تلك الأيام. وفي الجنوب أنشأت أقوامها حضارات عديدة كالسبئيين والحِميَريين التي تحولت في حينها إلى متلقى للخطوط التجارية.

ويعلق الأستاذ فاروق رفيق على كتاب رفيق صابر بقوله: إنه يسير على طريقة المستشرقين في كتاب (إبراطورياي لم). وذكر أن كتابه من بدايته إلى نهايته كُتب بوجهة نظر استشراقية، خلطها بحقده. وكرر نظرة بعض الغربيين مثل ماركس وأنجلز في موقفهم من الشرق والإسلام، بوعي أو بغير وعي. فالرجل أخذ بتلك النظرة الغربية في قراءته للتاريخ والتراث ومكوناته الاجتماعية والسياسية في هذه المنطقة. فعل ذلك وهو لا يملك منهجاً علمياً صحيحاً، ولا عنده الزاد العلمي الذي يُؤهله للخوض فيه.

المطلب الخامس

أدونيس في الثقافة الكردية

أخذ الشاعر النُصيري أدونيس مساحة واسعة في الثقافة الكردية، وتُرجم عدد من كتبه من قِبل بعض الكُتاب والمترجمين الكرد، وله زاوية في جريدة جاودير الأسبوعية، يكتب فيها كل أسبوع. وقد قررت إدارة الجريدة أن تجمع المقالات في كتاب، ويكتب أدونيس مقدمة له. ونُشرت بعض أعماله المترجمة من قِبَل كل من عبد المطلب عبد الله، ونوزاد أسود، وأوميد عثمان.

ومنهم أيضاً عبد المطلب عبد الله، وطلعت طاهر، فكل منهما ترجم عدداً من كتب أدونيس. فالأول اهتم بفكر محمد عابد الجابري، وجورج طرابشي، ويظهر ذلك في كتابه: (قراءة الهامش وهامش القراءة) والكتاب يتكون من عدة مقالات ومعظم مصادره من كتب محمد عابد الجابري، منها: (التراث والحداثة، ومسألة الهوية، وقضايا في الفكر المعاصر، وكتاب حديث النهايات، وفتوحات العولمة، ومأزق الهوية لعلي حرب، ونظرية العامة، والأمراض العصابية لجورج طرابشي).

وترجم أميد عثمان كتاب: النص القرآني وآفاق الكتابة، ترجمه ترجمة سيئة ومليئة بالأخطاء، لأنه ترجم أموراً كثيرة لا يفهمها. وترجم مواضع منه ترجمة حرفية لا يفهمها القارئ الكردي[١] وترجم طلعت طاهر الزاوية التي في جريدة جاودير، نشرتها الجريدة في العدد (٤٠٧) على أنها زاوية الشاعر الكبير أدونيس.

وأما فيما يتعلق بكتب أدونيس التي ترجمها عبد المطلب، فمنها :

١ــ الشعرية لأدونيس

٢ـ الشعرية العربية

٣ــ سحر الكلمات طبع مرتين.

٤ــ قراءة الهامش وهامش القراءة.

١ــ انظر: النص القرآني وآفاق الكتاب المترجم ص٣. مؤسسة المؤكريان الطبعة الأولى ٢٠٠٨

الخاتمة

وفي النهاية يتبين لنا أن معظم مصادر الكُتاب العلمانيين الأكراد هي من مؤلفات العلمانيين العرب، الذين هم بدورهم أيضاً أخذوا فكرهم العلماني من المصادر الغربية التي صنفها فلاسفة أوروبا ومستشرقوها. واتضح أيضاً أن الكُتاب الأكراد الذين ذكرناهم كانوا جاهلين بالعلوم الشرعية واللغة العربية، ووقعوا في أخطاء وانحرافات كثيرة أشرنا إلى طائفة منها.

نظرة على علمنة الدراما الكردية

عبد اللطيف ياسين علي[١]

المدخل

حين نقول نظرة نقصد: قراءة سريعة لمشروع علمنة الدراما في كردستان، لأن الاهتمام بهذا الجانب يحتاج إلى مجلدات ولا يسعنا في بحث كهذا أن نلم ونستعرض جميع جوانب هذه المسألة، والعلمنة[٢]، عملية قسرية تعرضت وتتعرض لها المجتمعات الشرقية..!! فالعلمانية الغربية لها ولادة طبيعية ومسايرة مع الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي في الغرب، ولها ملابساتها التارخية والدينية، ولكن في الشرق كما قلت هي عملية قسرية وفيها انتهاك لحقوق الإنسان وكرامته وتاريخه.

" فالعلمانية في العالم الإسلامي هي راسب من رواسب الاستعمار، وإذا كانت تبدو اليوم عالية الصوت فليس ذلك لكونها استفادت قوة" وإنما لأن مواجهتها في العالم الإسلامي هي التي

---

١ - ماجستير في التفسير وعلوم القرآن، وكاتب وصحفي.

٢- العَلمانية تعني اصطلاحاً فصل المؤسسات الدينية عن السياسة، وقد تعني أيضاً عدم قيام الحكومة أو الدولة بإجبار أي أحد على اعتناق وتبني معتقد أو دين أو تقليد معين لأسباب ذاتية غير موضوعية، كما تكفل الحق في عدم اعتناق دين معيّن وعدم تبني دين معيّن بصفته ديناً رسمياً للدولة. وبمعنى عام يشير هذا المصطلح إلى الرأي القائل بأن الأنشطة البشرية والقرارات وخصوصًا السياسية منها يجب أن تكون غير خاضعة لتأثير المؤسسات الدينية. تعود جذور العلمانية إلى الفسلفة اليونانية القديمة لفلاسفة يونانيين أمثال إبيقور، غير أنها خرجت بمفهومها الحديث خلال عصر التنوير الأوروبي على يد عدد من المفكرين أمثال توماس جيفرسون وفولتير وسواهما. ينطبق نفس المفهوم على الكون والأجرام السماوية حين يُفسّر النظام الكوني بصورة دنيوية بحتة بعيداً عن الدين في محاولة لإيجاد تفسير للكون ومكوناته. ولا تعتبر العلمانيّة شيئاً جامدًا بل هي قابلة للتحديث والتكييف حسب ظروف الدول التي تتبناها، وتختلف حدة تطبيقها ودعمها من قبل الأحزاب أو الجمعيات الداعمة لها بين مختلف مناطق العالم. كما لا تعتبر العلمانية ذاتها ضد الدين بل تقف على الحياد منه، في الولايات المتحدة مثلاً وُجد أن العلمانية خدمت الدين من تدخل الدولة والحكومة وليس العكس.

منيت بالضعف، وهي تأخذ مفهومين متطورين: في البداية أخذت مفهوم فصل الدين عن الدولة، وانتهت إلى نبذ الدين جملة ومحاربته حرباً لا هوادة فيها، والعلمانية وافد غريب على مجتمعاتنا لا مكان لها فيها" لأنها نشأت حلاً لمعضلة واجهها المجتمع الغربي النصراني ولم يكن أمامه من حل سوى اللجوء إليها" وذلك حين بدأ العقل الغربي يتمرد على الكنيسة بعد أن قطع في الحركة العلمية في المجال التجريبي شوطاً، وبعد أن صادرت الكنيسة العقل، وصادرت العلم، وصادرت حق الحياة. وبعد صراع مرير إلى جانب صراع آخر على السلطة بين الأمراء والكنيسة انعتق من استبداد الكنيسة وبدأت مرحلة جديدة من المهادنة بين «الكنيسة» السلطة الدينية و «الحركة العلمية» من جهة، وبين السلطة الزمنية «الحكام» من جهة أخرى، وهنا بدأت العلمانية بمعناها المبكر فصل الدين عن الدولة بتقاسم السلطة: للكنيسة سلطتها على ضمائر الناس وعلى قلوبهم، وللسلطة الزمنية السيطرة على كل ما يتصل بشؤون الحياة والتوجيه والتشريع، وتصبح العلاقة بين الكنيسة والدولة الناشئة التي بدأت فكرة السيادة على مفاهيمها: (لا مساس)."[١].

ومن خلال هذه النظرة نرى أن العلمانية بأي معنى جاءت وباتت فهي خدمت أوروبا، فهي صاحبة جميل أمام أوروبا الحديثة. "وإجمالاً، فإن العلمانية كانت إجراء يهدف إلى إزاحة سيطرة الكنيسة على الحكومة في أوروبا، خاصة بعد أن تنوعت مظالم القساوسة ورجال الدين ضد المجتمع، ووقوفها ضد العلم، وإحراق بعض الفلاسفة والعلماء بسبب آرائهم أو كشوفاتهم، ومن أشهر الأمثلة على ذلك «سبينوزا»[٢] صاحب مدرسة النقد التاريخي الذي كان مصيره الهروب،

---

١ - العلمانية والفن ندوات ومحاضرات د.ابراهيم الخولي، مجلة البيان (العدد ٢٣٨)، تصدر عن المنتدى الإسلامي.

٢ - ولد سبينوزا في عام ١٦٣٢م في أمستردام، هولندا، لعائلة برتغالية من أصل يهودي تنتمي إلى طائفة المارنيين. كان والده تاجرا ناجحا ولكنه متزمت للدين إليهودي، فكانت تربية باروخ أورثودوكسية، ولكن طبيعته الناقدة والمتعطّشة للمعرفة وضعته في صراع مع المجتمع إليهودي. درس العبرية والتلمود في يشيفا (مدرسة يهودية) من ١٦٣٩ حتى ١٦٥٠م. في آخر دراسته كتب تعليقا على التلمود. وفي صيف ١٦٥٦ نُبذ سبينوزا من أهله ومن الجالية اليهودية في أمستردام بسبب إدّعائه أن الله يكمن في الطبيعة والكون، وأن النصوص الدينية هي عبارة عن استعارات ومجازات غايتها أن تعرّف بطبيعة الله. بعد ذلك بوقت قصير حاول

و«كوبرنيكس»[١] الذي حرَّمت الكنيسة كتابه: «حركات الأجرام السماوية» الذي نشر عام ١٥٤٣م، و«جردانو» الذي صنع تلسكوباً فعذب عذاباً شديداً وعمره آنئذٍ سبعون عاماً، وتوفي ١٦٤٢م."[٢]،

تعريف العلمانية: "العلمانية SECULArISM وترجمتها الصحيحة: اللادينية أو الدنيوية، وهي دعوة إلى إقامة الحياة على العلم الوضعي والعقل، ومراعاة المصلحة بعيداً عن الدين. وتعني في جانبها السياسي خاصة اللادينية في الحكم، وهي اصطلاح لا صلة له بكلمة العلم SCIENCE وقد ظهرت في أوروبا منذ القرن السابع عشر وانتقلت إلى الشرق في بداية القرن التاسع عشر وانتقلت بشكل أساسي إلى مصر وتركيا وإيران ولبنان وسوريا ثم تونس ولحقتها العراق في نهاية القرن التاسع عشر. أما بقية الدول العربية فقد انتقلت إليها في القرن العشرين، وقد اختيرت كلمة علمانية لأنها أقل إثارة من كلمة لا دينية. ومدلول العلمانية المتفق عليه يعني عزل الدين عن الدولة وحياة المجتمع وإبقاءه حبيساً في ضمير الفرد لا يتجاوز العلاقة الخاصة بينه وبين ربه، فإن سمح له بالتعبير عن نفسه ففي الشعائر التعبدية والمراسم المتعلقة بالزواج

أحد المتعصبين للدين طعنه. من ١٦٥٦ حتى ١٦٦٠ اشتغل كنظّارتي لكسب قوته. ثم من ١٦٦٠ حتى ١٦٦٣ اسّس حلقة فكر من أصدقاء له وكتب نصوصه الأولى. من ١٦٦٣ حتى ١٦٧٠ أقام في بوسبرج وثم بعد نشر كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة سنة ١٦٧٠ ذهب ليستقرّ في لاهاي حيث اشتغل كمستشار سرّي لجون دو ويت. في سنة ١٦٧٦ تلقى زيارة من الفيلسوف الألماني "لايبنيتز". ويعتبر كتابه الأخلاق الذي ألفه سنة ١٦٧٧ من أهم الكتب المؤثرة في الفلسفة الغربية، توفي سبينوزا ١٦٧٧ في ٢١ فبراير ـ شباط.

١ - نيكولاس كوبرنيكوس (بالإنجليزية: Nicolaus Copernicus) (١٩ فبراير ١٤٧٣ – ٢٤ مايو ١٥٤٣) (بالبولندية: Mikołaj Kopernik) ويلفظ بالبولندية ميكواي كوبرنيك، كان راهباً وعالماً رياضياً وفيلسوفاً فلكياً وقانونياً وطبيباً وإدارياً ودبلوماسياً وجندياً بولندياً كان أحد أعظم علماء عصره. وصاحب كتاب "في ثورات الأجواء السماوية". وهو مطور نظرية دوران الأرض، ويعتبر مؤسس علم الفلك الحديث، الذي ينتمي إلى عصر النهضة الأوروبية - ١٤٠٠ إلى ١٦٠٠ ميلادية.

٢ - العلمانية والفن ندوات ومحاضرات د.حلمي القاعود كتاب، مجلة البيان (العدد ٢٣٨)، تصدر عن المنتدى الإسلامي

والوفاة ونحوهما"[١] وقد لا نتعجب حين نطالع كتب التاريخ في تلك الآونة ونرى حقيقة الكنيسة قريبة من هذه الحالة ففعلاً كان مفهوم الدين الكنسي يعني عزل الدين عن الدولة وحياة المجتمع وكان حبيساً بالمعنى السلبي داخل ضمير الفرد المتردد والحائر، كانت الكنسية في تلك الحقبة عبارة عن استغلال السلطة الدينية لمصلحة بعض القساوسة والملوك، وكان الاستبداد السياسي والحرمان الكنسي والفقر المتفشي يعني الدين فكان لزاماً على بعض أصحاب العقول والفكر أن يخرجوا من تلك الرؤية الشبيهة بالجحيم. ولكن كان الحيف والظلم حين تبنى مثقفو ومنورو العالم الإسلامي إسقاطها بجميع ملابساتها على المجتمع المسلم، " لقد تبنى رواد العلمانية والتنوير الدعوة إلى رفض الدين وإقصائه عن حركة المجتمع كما فعلت أوروبا، من دون أن يفرقوا بين الإسلام والكنيسة، ولم يكلفوا أنفسهم عناء البحث عن علاقة الإسلام بالعلم وموقفه من الخرافة والأسطورة ومحاربته للجهل"[٢].

تعريف الدراما:

الدراما: هناك تعريفات كثيرة لمصطلح الدراما كغيرها من الأنشطة البشرية، فقد عرفها بعضهم بأنها: "حِكايَة لجَانب من الْحَيَاة الإنسانية يعرضهَا ممثلون يقلدون الْأَشْخَاص الأصليين فِي لباسهم وأقوالهم وأفعالهم، وَرِوَايَة تُعدّ للتمثيل على المسرح."[٣] أو " ما سبق أن مثلته الفرقة المسرحيّة من مسرحيّات تعيد عرض بعضها إذا اقتضى الأمر، ذلك من غير أن تلجأ إلى تمثيل

---

١ - الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، إشراف وتخطيط ومراجعة: د. مانع ابن حماد الجهني، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الرابعة، ١٤٢٠ هـ (٢/ ٦٧٩)

٢ - الوحي والإنسان - قراءة معرفية، محمد السيد الجليند، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة) (ص: ١٢٥)

٣- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار)، الناشر: دار الدعوة (١/ ٢٨٢)

مسرحيّات جديدة."[١] أو هو"(أدب، وفن) تأليف شعريّ أو نثريّ يقدِّم حوارَ قصّة يعالج جانبًا من الحياة الإنسانيّة وغالباً ما تكون مُصمَّمة للعرض على خشبة المسرح أو الشاشة " دراما أخلاقيّة / اجتماعيّة "[٢] أو هو " نوع من النصوص الأدبية التي تؤدَّى تمثيلاً في المسرح أو السينما أو المرناة (التلفزيون) أو الإذاعة. وقد أخذت الكلمة من اللغة الإغريقية القديمة "δρᾶμα" وتعني "العمل".

تهتم القصص الدرامية غالباً بالتفاعل الإنساني وكثيراً ما يصاحبها الغناء والموسيقى ويدخل فن الأوبرا ضمن هذا التعريف. وتنقسم الدراما في المفهوم الإغريقي إلى ثلاثة أجزاء: الملهاة (الكوميديا) وهو الأداء التمثيلي الذي يؤدي إلى الضحك ممثلاً بالقناع الأبيض الضاحك، والمأساة (التراجيديا) عكس الملهاة (الكوميديا)، وهو الأداء التمثيلي الذي يؤدي إلى الحزن، ويمثله القناع الأسود الباكي. أما الجزء الثالث فهو نوع خاص من الدراما يقع بين الاثنين، يعتمد قصص الأساطير ويعرف باسم التراجيكوميدي، ويتناول شخوصها الأسطورية ببعض السخرية، وحديثاً يمكن إدراج بعض أنواع الكوميديا السوداء تحت هذا المسمى.

أما في روما القديمة فكانت الدراما أدباً يقرأ. أما على المسرح فكان الأداء ارتجالاً من دون الاعتماد على أي نص"[٣].

وهناك من عرفه :" الدراما في تعريف العامة من الناس: هي الحدث المحزن جداً، ونهايته حزينة. أما الدراما في الأدب والثقافة، أي في اصطلاح المثقفين والعاملين في مجال الثقافة، فهي أشكال التعبير المستندة إلى فكرة عن الكون والإنسان والحياة، أو هي مجموع المعارف التي تستند إلى عقيدة. الدراما هي الفعل المحاكى.... أي "محاكاة فعل،، وتنقسم إلى قسمين:

---

١ - معجم اللغة العربية المعاصرة د أحمد مختار عبد الحميد عمر (المتوفى: ١٤٢٤هـ) بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب، الطبعة: الأولى (١/ ٧٣٢)

٢ - معجم اللغة العربية المعاصرة (١/ ٧٣٢)

٣ - من ويكيبيديا، الموسوعة الحرة

التراجيديا: وهي محاكاة فعل " نبيل" تام، نبيل بين ظفرين لأن معنى النبل يختلف من ثقافة إلى أخرى، والتراجيديا: هي محاكاة حدث يتصارع فيه الخير مع قوى الشر، تلاقي فيه قوى الخير مشاق كبيرة جداً وعذاباً أليماً، تنتهي بنصر قوى الخير، أو شبه نصر، أو صفاء الأجواء لهم ولو قليلاً، والكوميديا: هي محاكاة فعل رذيل، أو محاكاة الأراذل من الناس، أي محاكاة الخارجين عن القوانين المتعارف عليها في ثقافة وعادات الناس، وترى هنا كلمة الناس، غير مخصصة، فكل مجموعة من الناس لها ثقافتها وقوانينها وعاداتها، بحسب عقائدهم، التي نبعت منها ثقافاتهم . والكوميديا والتراجيديا، وهما محاكاة الأفعال بشقيها، تسمى الدراما." [١] أما اليوم فقد تم درج جميع الأعمال الفنية على الشاشات بأنها دراما رومانسية كانت أو بوليسية أو الخ... فجميع هذه النتاجات تندرج ضمن هذه التسمية.

والكردية ونقصد به إقليم كردستان العراق.

والدراما الكردية هي نتاج أدبي أو فني نابع من ثقافة وقوانين وعادات، بحسب العقيدة أو الأيديولوجية، التي نبعت من بنية كردية، وتحول إلى تقليد صور من حقائق الحياة في ظل العولمة القائمة والحداثة المهيمنة على جميع شعوب العالم، أو هي ترجمة لنتاج أجنبي إلى اللغة الكردية. أصبحت الدراما الكردية، ضمن الوضع الراهن، جزءاً من الحاضرة البشرية ولكن أقل تجربة وكفاءة.. وقد تحول أو تُرجم هذا المصطلح (الدراما) إلى اللغات (العربية والإنجليزية والفارسية، وهكذا انزاح إلى داخل الأدب الكردي[٢].

الدراما الكردية:

الدراما على الشاشات الكردية تواجه نوعين من التهديدات الأول: علمنة الدراما بكل ما تحمله الكلمة، وهي علمنة متطرفة إلى أبعد حد، والتهديد الثاني: هو هذا السيل الجارف من الدراما الأجنبية المدبلجة إلى اللغة الكردية.

---

١ - http://www.xn--pgbd٤b٥bc٥a.com

٢ - ينظر مدخل الدراما أحمد سالار باللغة الكردية ص٧ ط الثانية.

في العقد الثامن من القرن المنصرم كانت هناك أعمال درامية كردية مرغوبة ومؤثرة في الشارع الكردي، وكانت تلك الأعمال مطعمة ببعض المواقف أو المؤشرات السياسية وهي تُستعمل إشارات وعلامات ورموزاً على الوجود الكردي ثقافة وفكراً وشعباً، كمسلسل (زالة) من إخراج (ناصر حسن)[١] و(هه بوو نه بوو) و(كان يا ما كان) و(تابۆ حة قي جيه) و(ما بال طابو) و(بي نة وازان) و(البؤساء) و(كتونة دةركا) و(الباب القديم). فهذه المسلسلات كانت تهدف إلى بيان حق الكرد، وما يواجهونه من تحديات لطمس تاريخهم وثقافتهم. أستيطع أن أقول إن الأعمال الدرامية كانت تبحث تارة عن الهوية وفي بعضها الآخر كانت تحافظ على الهوية، وتمثيليات أخرى، في بعض الأحيان، مطعمة برغبة علمانية متطرفة وملحدة في بعضها الآخر، فمثلاً تجسيد الثقافة والإباء والوعي والدفاع عن الناس والطبقة المستضعفة في الأفندي المتعلم في المدارس الوافد آنذاك... وفي المقابل تجسيد التخلف والظلم (الاجتماعي والاقتصادي والفردي) ومحاربة التطور وحق المرأة، في الشيخ أو الملا، وفي جميع الحالات يقصد به الرمز الديني... فتمثيلية (ماريي) تعني (المهر) فيها هجوم وتشويه لشخصية الملا لأنه كان ضد التطور (على حد زعمهم) والانفتاح وحق المرأة حتى في اختيار شريك حياتها، والتحرر والتطور وكسب الحقوق كان مختزلاً في شخصية الأفندي لأنه كان رمزاً للتطور والانفتاح ويدعو إلى حقوق المراة.

سابقات أخرى.

التفسير المادي للأدب الكردي له سابقة في التاريخ الكردي المعاصر. أستطيع القول إن أغلبية النتاجات الأدبية الكردية تم تفسيرها تفسيراً مادياً يتوافق مع الرغبة الطاغية آنذاك مع الاتجاه الفكري لدى النخبة المثقفة من مثقفي الكرد، ولم يكونوا منصفين في تفسيرهم وتحليلاتهم وإنما كانت تفسيراً قسرياً..؟؟ فكانوا يرون النجاة والخلاص والتحرر والانفتاح في القفص الحديدي الشيوعي وكانت معظم النتاجات عند المنصف فيهم مطعمة بالأدب المادي، وأما الآخر فكان

---

١ - مخرج كردي معروف له الكثير من الأعمال الدرامية.

مشبعاً بالأفكار الإلحادية وفي كثير من الأحيان عبارة عن تقليد الريكوت السوفياتي والمظلة الروسية!!

وضع الدراما الكردية بعد الانتفاضة عام ١٩٩١ في كردستان

وبعد الانتفاضة الكردية في عام ١٩٩١م أخذ المسار اتجاهاً أكثر وضوحاً من قبل المهيمنين على المال والسلطة إذ حاولوا جاهدين طمس الحقائق وتشويه الصورة عن الجماهير ضمن أعمال درامية، وقد طال هذا الانحراف والتشويه حتى أصاب حقائق تاريخية.

في تسعينيات القرن المنصرم كانت الدراما الكردية بشكل أو بآخر تدور حول النتاجات المحلية قلت أو كثرت، ولكن بعد الانفتاح الذي أتى على الساحة الكردية، توجهت الأنظار إلى الدبلجة والتقليد كما سنبينه فيما يأتي:

بعد الانتفاضة في سنة١٩٩١م كانت الساحة الكردية سواء كانت فنية أو أدبية أو فكرية تعيش مرحلة تحول كبير، فكان هذا التحول يشوبه ويعتريه أرضية وملابسات غير مستقرة، فقد كانت آلات غير واضحة ولم تكن يُعلم ما تحمل في طياتها من أمور، وقد حدثت فعلاً المفاجأة غير المرجوة، حين تم تقسيم جميع الأجهزة والمؤسسات الثقافية والفنية والأدبية إلى ثنائية متضادة ومتحاربة ومتقاتلة بدءاً بالحراك السياسي إلى الاقتتال الفعلي المؤدي إلى القتل، ومن ضمن هذه التقسيمات كان تقسيم صف الكوادر الفنية من الممثلين والمخرجين والكتاب والقاصّين إلخ.... ولم يسلم من هذا التقسيم شيء، وكانت النتيجة هي نزول العمل الدرامي الكردي إلى الحضيض، مع وجود بعض مساع درامية كما يقال (لاصفيّة) لم تثمر ولم تكتب لها الحياة، وتم وأد جميع طموحات المبدعين الكرد بأيدي العلمانيين في كردستان، وتسمى تلك الحقبة بـ(برا كوزي أو خؤ كوزي أو كورد كوزي) وكلها كانت عبارة عن الاقتتال الدائر بين الاتحاد الوطني الكردستاني والحزب الديمقراطي الكردستاني، مع ميلشيات تابعة لهم مع أحزاب مصنوعة لذر الرماد في العيون.. وغالباً بهئية أحزاب مستقلة. وفعلاً كانت هذه السنوات أعوام ركود وتقسيم الفن الكردي بالمعني الدقيق. ومع الأسف لم يُحسب هذا التراجع نقطة سوداء في جبين العلمانيين وضمن انتكاساتهم كما فعل أشياعهم بالأدب الروسي.

فبعد سقوط نظام صدام تغيرت الأوضاع في كردستان بشكل لافت للنظر وفي جميع المجالات، وكانت للدراما حصتها من هذا التحول.. نعم هناك مؤشرات على تقدم وتطور الدراما الكردية قد لا أخالفهم الرأي... إلا أن الجانب الآخر كان أسرع انتشاراً وتأثيراً... فمن ينظر إلى الشاشة الكردية يجدها غريبة عن الأهل والديار، فالشعب الكردي غارق في الدراما الأجنبية..!! فهي أجنبية بكل ما تحمله الكلمة..ثقافة وفكراً ولباساً ومشرباً ومسكناً، حتى المسلسلات التي تنتج داخل كردستان مصبوغة بصبغة غريبة الملامح والتقاليد ولم يكن هذا بشير خير للواقع الكردي، بحيث لم تكن هذه المسلسلات تعبر عن الواقع الثقافي والاجتماعي الكردي، بل كانت تملي على أذهان المشاهدين رسائل تشويشية وحقائق مشوهة. نعم هناك نظام عالمي جديد وهناك حداثة وما بعد الحداثة والعولمة والتلاقح الحضاري والتاثير الفكري، ولكن مع هذا هناك تاريخ وثقافة وفكر وهوية وانتماء... فعلى الإعلام أن يراعي هذا أشد مراعاة.

ليس هناك من يدعو إلى الانقطاع والانغلاق على النفس، وإن كان هناك من يدعو فلا مندوحة أو مفر من هذا التلاقح الحضاري..!! وإنما العتب والمؤاخذة على الاستسلام لهذه النقلة والانسلاخ من التراث والانقطاع عن الأصل.

الدراما الكردية وتقليد الآخر:

هنا في كردستان نوعان من العلمانية كما أشار إليه الباحث المصري الدكتور (عبد الوهاب المسيري)[1] علمانية جزئية وأخرى شمولية، وهناك أصوات معتدلة داخل الجزئية، ولكن مع الأسف التيار المتطرف أو الشمولي هو المسيطر على الإعلام الكردي، ويمول من قبل الشموليين فهم لديهم المال والسلطة، فمثلاً مسلسل (ره شه ي بوليس) و(خؤر نتوازان) من إخراج (حسين مصري)

---

١ - عبد الوهاب محمد المسيري (أكتوبر ١٩٣٨ - ٣ يوليو ٢٠٠٨)، مفكر وعالم اجتماع مصري إسلامي، وهو مؤلف موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية أحد أكبر الأعمال الموسوعية العربية في القرن العشرين.وقد استطاع بها برأي بعضهم إعطاء نظرة جديدة موسوعية موضوعية علمية للظاهرة اليهودية بشكل خاص، وتجربة الحداثة الغربية بشكل عام، مستخدماً ما طوره في أثناء حياته الأكاديمية من تطوير مفهوم النماذج التفسيرية،

يقوم بتصوير أهل التدين بالبخل والظلم مع الأهل والأبناء. وغيرهم من السكارى وأهل النوادي هم من خيار الناس ويساندون الثورة الكردية والحركة الثقافية والتنمية والانفتاح الاجتماعي. فالتيار الشيوعي الآن هو المسيطر في كردستان على وسائل الإعلام، فأغلبية الذين يديرون وسائل الإعلام هم من العلمانيين في كردستان إن لم أقل كلهم من الشيوعيين القدامى وتسللوا إلى داخل تلك الأحزاب من القوميين وغيرهم إذ هم لا يحملون أفكاراً ضد الدين، ولكن المتسللين يقومون باستخدام تلك الوسائل والأحزاب لنيل مآربهم الأيديولوجية، وهذا لا يعني أن الأحزاب الأخرى لا يعلمون بهذا وإنما هي مصالح متبادلة.

وحين تعرض الأجهزة الإعلامية الإسلامية فلماً أو أي عمل درامي على شاشاتها يقوم المسيطرون باستغلال مناصبهم ومراكزهم لمنع هذه الدراما، ففي التسعينيات قام أحد التلفزيونات الإسلامية بعرض فلم "المتبقي" والذي يتحدث عن فلسطين فاتصل أحد المسؤولين العلمانيين ويحمل في طيات كلماته التهديد: إذا عرض التلفزيون الإسلامي فلماً فهو يحرض على الإرهاب والعنف.

لماذا سكتت الدراما عن قول الحق ؟

مما لا شك فيه أن القضية الكردية تعرضت لظلم كثير وكبير في القرن العشرين، لقد كان القرن المنصرم قرناً علمانياً شرقياً حائراً، مثلاً ماذا فعلت حكومة محمد رضا شاه العلماني بالكرد وبالقاضي محمد رحمة الله؟ وماذا فعل علمانيو تركيا بالكرد؟ وماذا فعلت العلمانية السورية بالكرد؟ وماذا فعل علمانيو العراق بالكرد بدءاً بالتهجير ومسح الهوية وإعدام المناضلين وتعليقهم على المشانق واستخدام الأسلحة المحظورة دولياً و.... و.... حدث ولا حرج..؟!! القرن الماضي كان قرناً علمانياً، تم فيه اضطهاد الكرد ومحاولة إبادتهم عن بكرة أبيهم، ومع هذا نرى سكوتاً وتجاهلاً من قبل الدراما لعرض هذه الحقيقة الواضحة.

هناك على جميع الشاشات أنواع متنوعة من الأعمال الدرامية قد يكون من الصعب والعسير عدها أو الإلمام بها، وكلها لا ينتمي إلى ثقافة الكرد بشيء لا قليل ولا كثير، فمثلاً: هناك عشرات المسلسلات التركية المدبلجة إلى اللغة الكردية، وعشرات من المسلسلات الأمريكية

والكورية والفارسية الخ... وكلها مطعمة إن لم أقل مشبعة بثقافاتهم وتاريخهم وتراثهم، وكل هذه الثقافات تملى على عقل المشاهد الكردي وتلقن على لسانه من دون تمحيص أو تبيّن أو تمعن.. وهذا ما زاد الطين بلة، وفي هذا الصدد اتصلت بعدد من التلفزيونات المحلية سائلاً إياهم عن أعداد المسلسلات المدبلجة على شاشتهم، برغم إجابة بعضهم عن الأسئلة فوجئت بجواب بعضهم وكأنني سألته عن أموال مسروقة أو فضيحة مكشوفة..!! ولم أعلم السبب أو الدوافع وراء هذا الموقف الغريب المستغرب، ومع هذا لا أحد يستطيع أن ينكر وجود هذه الظاهرة على جميع الشاشات سواء كانت أهلية أو حزبية أو حكومية، إسلامية كانت أو علمانية فالظاهرة موجودة مع وجود تباين داخل المضمون أو الفكرة داخل القصة... فالأعداد كثيرة ولا أتعجب من كثرة الأعمال الدرامية على التلفزيونات لأن هناك كثرة أيضاً في أعداد التلفزيونات داخل كردستان..!!

طبعاً هناك تلفزيون محلي بث أكثر من عشرة مسلسلات، ولا يقل عدد حلقاتها عن ٢٨ حلقة وأكثر من ٤٠٠ فلم مترجم إلى اللغة الكردية، وأنا لست هنا بصدد المحاكمة أو الاتهام وإنما هي دراسة حول الأعمال الدرامية في كردستان، بعد أن أصبحت تأثيراتها ظاهرة على الملابس والأكل ونوع تسريحة الشعر.

وقد بلغ عدد حلقات بعض المسلسلات أكثر من ٢٠٠ حلقة، وهذه الظاهرة موجودة أيضاً على التلفزيونات العربية. وهناك دراسات أثبتت استحواذ الدراما التركية على الشارع العربي، وقد وصفها بعضهم بأنها نوع جديد من الاستعمار التركي، وهناك أيضاً هيمنة المسلسلات التركية على شرق أوروبا، وكذا حال الدراما الكورية والمكسيكية والفارسية.. ولكن الفارق الموجود بين الشارع العربي والشارع الكردي أن هناك أعمالاً درامية عربية عملاقة لها وجودها وحضورها الفني والفكري والثقافي أي هناك نوع من السجال إلا أن الأعمال الدرامية الكردية تلاشت تقريباً على الساحة الفنية..!! وإن كانت هناك بعض محاولات فكما قلت هي متدنية من حيث الشكل والمحتوى وتستعمل ضد الدين.

فمثلاً كانت هناك في السبعينيات والثمانينيات أعمال درامية كبيرة أثبتت وجودها وحضورها وتاثيرها في التوجيه والتربية وتنمية روح القومية كما مر بنا سابقاً أمثال (ذالة وتابۆ حةقي جية وكةوةكاني قةرجوغ وهةبو نةبوو) وغيرها من الأعمال الدرامية.

ولكن بعد الانتفاضة الربيعية في التسعينيات تراجعت الأعمال الدرامية الكردية بشكل ملحوظ مع أن الشخصية الكردية تحتاج الآن إلى أكثر من قناة أو أعمال كي تساعد على تكوينها وتوجيهها أو تربيتها، وقبل هذا الحفاظ على هويتها الثقافية وانتمائها القومي والوطني" لأن العولمة بخيلها وركابها ورجلها تبارز الساحة العالمية مشتتة الأذهان، ومبعثرة الجهود ونازفة الطاقات..

إشكالية الدراما الكردية والمدبلجة منها:

ولعل من الأحسن أن نطرح بعض الأسئلة حول كيفية اختيار هذه المسلسلات وبثها عبر الشاشات الكردية.

هل هناك دراسة نفسية لواقع الشعب الكردي في هذه المرحلة؟

هل هناك دراسة اجتماعية لبنية هذا الشعب؟

بعد عرض هذه المسلسلات هل هناك جهة تتابع أثر هذا المسلسل أوذاك؟

هل هناك متخصصون داخل هذه التلفزيونات يقوّمون كيفية هذا العرض ومدى تاثيره على شرائح المجتمع؟

هل هناك ميزانية أو إستراتيجية أو على الأقل رؤية لإعادة الاعتبار للدراما الكردية؟

هل هناك دراسة لما آلت إليه روح الانتماء لدى شبابنا بعد سقوط النظام ؟ ودراسة أثر الإعلام فيهم؟

وفي الختام أقول لا يختلف اثنان على أهمية الإعلام في الوقت الحاضر، وخاصة الأعمال الدرامية، وكردستان جزء من الحاضرة البشرية، فإذا لم تكن جزءاً مؤثراً فيها فإنها أخذت ولا

تزال تأخذ نصيبها من التأثر بالواقع الإعلامي المفروض نسبياً على الدول النائمة..؟؟ فلم تكن مصيبة كردستان في عدم أو قلة إنتاجها في مجال الزراعة والصناعة فحسب، وإنما وصل الاستيراد إلى الأعمال الفنية والأدبية والسينمائية والدرامية.

وهذا لا يعتبر أمراً مفرحاً.. أبداً..!! وإنما هو تهديد على الثقافة الكردية لأننا لم نتحرك متوازياً ومتوازناً مع ما يفد إلينا وإنما سايرنا المظاهر وانسلخنا من ماضينا ومن تراثنا سلخاً واعتبرنا ذلك تطوراً وتقدماً.

وهذا لا يعني الاستسلام التام غير المشروط لا أبداً إنما هو عرض للواقع... ولكننا نحتاج إلى إرادة تحررنا من هذه القيود الذهنية حيث الإعجاب بالآخرين وتقليد الآخرين وقراءة الذات من طريق الآخرين، إنما يجب أن تكون الذات هي المنطلق نحو التغيير وإثبات الشخصية سواء أكانت بالعمل الدرامي أم بالعمل الأدبي أم بأي شي آخر..

الفهرس

شكر وتقدير.......... ٥
مقدمة.......... ٧
الباب الأول:الفصل الأول:العلمانية: الفكرة والتعريف.......... ١٩
الفصل الثاني:العلمانية في الغرب الجذور الفكرية للعلمانية.......... ٣١
فصل الثالث:التصور الإسلامي لمفهوم العلمانية.......... ٤٧
الفصل الرابع:التصور العلماني للإسلام السياسي ونظام الحكم في الإسلام.......... ٥٣
مسألة الإسلام السياسي.......... ٥٣
الإسلام ونظام الحكم.......... ٥٤
النظام الإسلامي والاستبداد الثيوقراطي.......... ٥٥
الفصل الخامس:موقف الاتجاه الإسلامي من العلمانية.......... ٥٩
انتقال (اللادينية) إلى العالم الإسلامي.......... ٥٩
الفصل السادس:الإسلام والعلمانية في الشرق الأوسط.......... ٦٩
أسباب تراجع العلمانية في الشرق الأوسط.......... ٨٢
تلازم العلمانية والدكتاتورية في الشرق الأوسط.......... ٨٧
العلمانية ومسألة الهوية في الشرق الأوسط: رؤية يسارية ناقدة.......... ١٠٤
الفصل السابع:العلمانية والإسلام والحداثة: إشكالية التلازم والترابط.......... ١٠٧
مناهج الإصلاح والحداثة.......... ١١٤
الإسلام وإشكالية الحداثة: رؤية غربية.......... ١٢٦
رأي المسيري في الإسلام والحداثة.......... ١٣١
الإسلام والحداثة.......... ١٣٤
رأيان في الحداثة والإسلام.......... ١٣٥
رأي عبدالكريم سوروش في الحداثة.......... ١٣٦
الإسلام والتنوير.......... ١٣٧
ثالوث الحداثة والعلم والحرية.......... ١٣٨

الفلسفة الحداثية...١٣٨
الفصل الثامن:نقاط التلاقي بين الإسلام والعلمانية: العلمانية المسلمة..........١٤٣
الفصل التاسع:حقوق الإسلام والمسلمين المدنية في دولة القانون العلمانية.........١٧١
حول تحديد علمانية دولة القانون..١٧٣
النقد الإسلامي للعلمانية...١٨٣
الفصل العاشر:التجربة العلمانية في إيران..١٩٣
العلمانية في العهد البهلوي...٢٠٢
إيران: العلمانية الدينية...٢٠٩
سوروش: الديمقراطية الدينية بديل الدولة الإسلامية......................................٢١١
الفصل الحادي عشر:الأيديولوجيا السياسية للتيار الإصلاحي في إيران...............٢١٣
دور المفكرين...٢١٤
تطوير تفسير عقلاني للدين والقيم الدينية..٢١٥
الشرعية السياسية...٢١٧
عبد الكريم سوروش...٢١٩
الديمقراطية...٢٢٠
الديمقراطية الدينية..٢٢٢
الدين والديمقراطية..٢٢٤
الإطار المرجعي للخطاب السياسي الإصلاحي...٢٢٦
محمد مجتهد شبستري..٢٢٧
العلمانية...٢٢٩
سعيد حجاريان...٢٣٢
الفصل الثاني عشر:التجربة العلمانية في تركيا: اللائكية في مواجهة الدين...........٢٣٧
العثمانيون الجدد...٢٣٨
العهد الحميدي..٢٤٢
جمعية الاتحاد والترقي..٢٤٣

اللادينية (اللائكية) الكمالية في تركيا..٢٤٦
القوى والمؤسسات اللادينية في تركيا..٢٤٩
ظهور الأحزاب الإسلامية في تركيا...٢٥١
الفصل الثالث عشر:التطبيع بين العلمانية والإسلام: حزب العدالة والتنمية.........٢٥٦
طبيعة الحزب وظروف تكوينه..٢٥٦
العلمانية المؤمنة في تركيا...٢٦٦
الباب الثاني:الفصل الرابع:المبحث الاول..٢٦٩
إسلام وكوردايتي: نظرة تاريخية..٢٦٩
المبحث الثاني:الحوار الوطني في كردستان من أجل إيجاد مساحة مشتركة بين العلمانيين والإسلاميين.. ٣٠٩
ظهور مأساة الكرد..٣١٠
علاقة مأساة الكرد بالعلمانية...٣١٠
الحالة السياسية الكردية قبل وبعد مجيء العلمانية.................................٣١٢
الحالة العلمانية في الدولة العثمانية..٣١٢
تطور العلمانية في كردستان بعد الحرب..٣١٥
الكرد واتفاقيات تقسيم ميراث الدولة العثمانية:.....................................٣١٥
المقاصد من تقسيم الشرق الأوسط..٣١٦
كيف بدأت مأساة الكرد؟..٣١٧
تأسيس دولة تركيا، ومأساة الكرد...٣١٨
موقف العلمانيين الكرد حول السلطتين..٣١٩
تأسيس دولة العراق ومأساة الكرد من الجنوب.....................................٣٢٢
المأساة والمحاولات والإخفاق..٣٢٨
تقرير مصير الكرد بين العلمانية والتيار الإسلامي.................................٣٣٠
مستقبل الكرد في المشاريع والمدارس العالمية.....................................٣٣٣
المشروع اليساري والشيوعي لحل مسألة الكردية..................................٣٣٥

تحديد المساحة الجديدة للحوار...٣٤٥
المبحث الثالث:العلمانيون بين الإسلام والحوار مع الإسلاميين في كُردستان.......................٣٤٧
الكُرد والإسلام وموقف القوميين والعلمانيين...٣٥٠
ظهور العلمانية والتغريب بعد سقوط الخلافة العثمانية...٣٥٢
انتقال عدوى الحرب على الإسلام إلى كُردستان..٣٥٣
فصل الدين عن الدولة في أوروبا...٣٥٤
خاتمة في ما يسمى بالحوار الإسلامي العلماني في كُردستان..٣٥٩
الفصل الخامس عشر:الإسلام السياسي في كردستان: أسباب الظهور وطبيعته ومستقبله...........٣٦٣
فصل السادس عشر: الإسلاميون في كردستان: الموقف من الديمقراطية والحداثة والدولة الكردية والإرهاب...٣٧٧
الإسلاميون الكرد وموقفهم من الدولة الكردية..٣٧٧
الماركسية الكردية: دعوة لإرهاب الإسلاميين وتخوينهم...٣٧٩
الديمقراطية والأحزاب والجماعات الإسلامية الكرية...٣٨٢
الفصل السادس عشر:نحو علمانية التعايش في كردستان...٣٩٥
المبحث الأول:"الإصلاح وضرورة حوار العلمانيين والإسلاميين في كردستان" ٣٩٥
المبحث الثاني:"المفاصل المشتركة والمختلفة للتيارين الإسلامي والقومي العلماني في كردستان"...٣٩٩
الفصل الخامس عشر:الإسلام السياسي في كردستان..٤٢٧
المبحث الأول:أسباب ظهور الإسلام السياسي الكردي وطبيعته ومستقبله...........................٤٢٧
العامل الداخلي وتأثير القوى الإقليمية...٤٣١
المبحث الثاني:الأصولية الإسلامية والأصولية العلمانية في كردستان................................٤٤١
القوميين الماركسيون وتخوين الاتجاه الإسلامي...٤٤٨
المرأة الكردية تحت وطأة الخطاب النسوي الكردي..٤٥٦
بدايات نضال المرأة...٤٥٨
الاتجاه الثاني: الفيمينزم الراديكالي..٤٦٢
النسوية والتراث الماركسي..٤٦٣

المصنوعة تثور على صانعها.. ٤٦٦
صورة المرأة الشرقية في الذاكرة الغربية عامة والنسوية خاصة.......................... ٤٦٦
القتل الشرف في المجتمع الكردي.. ٤٧١
قتل الشرف ليس خاصاً بالمرأة!.. ٤٧٢
جرائم العاطفية اسم آخر لجرائم الشرف!.. ٤٧٥
المبحث الرابع:الإسلاميون في كردستان: الموقف من الديمقراطية والحداثة والدولة الكردية والإرهاب.. ٤٨١
الإسلاميون الكرد وموقفهم من الدولة الكردية.. ٤٨١
الماركسية الكردية:دعوة لإرهاب الإسلاميين وتخوينهم.. ٤٨٣
الديمقراطية والأحزاب والجماعات الإسلامية الكرية.. ٤٨٦
المبحث الثالث:"تعايش العلمانيين والإسلاميين في كردستان ليس خياراً بل قدر "............... ٤٩٩
الفصل السابع عشر: مكونات ومصادر الفكر العلماني في كردستان.. ٥١١
المبحث الأول: "علمنة الإسلام وقراءة للخطاب العلماني الكردي حول القرآن الكريم"............... ٥١١
محمد أركون ورؤيته القرآنية.. ٥١٢
نصر حامد أبو زيد.. ٥١٤
على حرب.. ٥١٥
علمنة الأحزاب الكوردية.. ٥٢٠
المبحث الثاني: العلمانيون الكرد ماذا يقرؤون؟ بحث حول المصادر المعرفية لعلمانيي كردستان العراق.. ٥٢٣
المطلب الأول: نصر حامد أبو زيد.. ٥٢٧
الرؤية المادية للقرآن الكريم.. ٥٢٧
حصر مقاصد الشريعة.. ٥٣١
رد على أفكار نصر حامد.. ٥٣١
ملاحظات عامة على آراء دعاة التحرر في قضية المرأة المعاصرة.. ٥٣٨
المطلب الثاني: محمد أركون وبنية ثقافته.. ٥٤١

المطلب الثالث: محمد عابد الجابري........ ٥٥١
المطلب الرابع: دكتور حسن حنفي........ ٥٥٧
المطلب الخامس: أدونيس........ ٥٦٣
المطلب السادس: عرض فكر بعض علمانيي كردستان العراق........ ٥٦٧
المطلب الأول: فؤاد مجيد ميسري........ ٥٦٨
نظرة في كتاب المجتمع في ظل الخلافة........ ٥٧٢
المطلب الثاني: أميد قرداغي........ ٥٧٥
المطلب الثالث: شوان أحمد........ ٥٧٩
المطلب الرابع: د. رفيق صابر........ ٥٨٣
المطلب الخامس: أدونيس في الثقافة الكردية........ ٥٨٨
نظرة على علمنة الدراما الكردية عبد اللطيف ياسين علي........ ٥٩٠
تعريف الدراما........ ٥٩٣
الدراما الكردية........ ٥٩٥
وضع الدراما الكردية بعد الانتفاضة عام ١٩٩١ في كردستان........ ٥٩٧
الدراما الكردية وتقليد الآخر........ ٥٩٨